

*[...] we don't listen to the song of the world any more, the world is screaming around us, the path is  
lost and the connection withered [...]*

- Édouard Glissant

# Vi hör inte världens sång längre.

**En text om kravet på den nya människans tänkande  
bortom gott och ont.**

**Av: Tanja Ulriksson**

Handledare: Nicholas Smith  
Södertörns högskola | Institutionen för kultur och lärande  
Masteruppsats 30hp  
Filosofi | Vårterminen 2022



**SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA** | STOCKHOLM  
sh.se

## **Abstract**

In this paper I am asking the question about the European human values and their effect on philosophy and thought through three different philosophers. What I want to examine is how we can get past thinking human subjects as constituted by the hierarchical and often oppositional differences that were installed by means of a normalizing universal with colonial roots. The essay begins with Nietzsche's geneological account of how and when European philosophy began to disassemble itself from within, focusing on his idea of the need for a new man. Then I turn to Frantz Fanon and the decolonization of European thought and power, as one based on violence and hiererachy. Édouard Glissants poetics of Relation is then essential for thinking man today in the entangled, constantly changing world that we live in.

## Innehållsförteckning

|   |     |
|---|-----|
| <b>1. Inledning &amp; Syfte</b> .....   | 4.  |
| 1.1 Frågeställning, litteratur.....   | 8.  |
| <b>2. Nietzsche och omvärderingen av alla värden: Utgångspunkt &amp; Bakgrund</b> ..... | 9.  |
| 2.1 Om våra moraliska fördomars härkomst.....   | 15. |
| <b>3. Fanon</b> .....   | 19. |
| 3.1 Kravet på något nytt: Avkolonialiseringen.....                                      | 27. |
| <b>4. Skillnad: Från dekonstruktion genom det dekoloniala till relation</b> .....       | 33. |
| 4.1 Den dekoloniala vändningen.....   | 37. |
| <b>5. Glissant: Relationen</b> .....  | 40. |
| 5.1 Detaljen.....   | 47. |
| 5.2 Att acceptera kaoset och den andra.....   | 51. |
| <b>6. Den nya människan: en sammanfattning av sången</b> .....                          | 56. |
| <b>7. Litteraturförteckning</b> .....   | 60. |

## 1. Inledning & Syfte.

Världen är oupplösligt sammankopplad i sina relationer och förhållanden, ändå finner människan sätt att separera och låta skillnader hindra henne från att leva och samexistera i sin mångfald. Friedrich Nietzsche skriver ”Kanske uttrycker vårt ord ’människa’ (*manas*) ännu något av denna självkänsla: människan betecknade sig själv som det väsen som mäter värden, som värderar och mäter, som det ’värderande djuret i sig’.”<sup>1</sup> Människan har så långt vi kan minnas värderat och mätt andra människor, djur, ting, tro, språk, kulturer, historia och allt det som tillhör hennes närvaro och hennes liv. Vem är det som värderar vem och hur har det påverkat det sätt på vilket vi ser mänskligheten och ”den andre”, hur påverkar det förhållandet mellan olika språk, mänskligheter och platser? Vem är den här värderande människan i världen, hur ser hennes relationer och förhållanden ut och hur kommer det sig att hon blir och tänker som hon gör? Hon har sedan länge separerat rationaliteten från poesin, teorin från verkligheten och kanske har hon sedan dess sökt vägar att få dem att mötas igen? Nietzsche menar att filosofins vilja till sanning har lett till underliga, skrämmande och tvivelaktiga frågor; frågor om värden som upprätthålls och grundas på motsatsförhållanden.<sup>2</sup>

Genom att kritiskt betrakta historien och i sina verk plocka isär det europeiska subjektet försökte Nietzsche skapa förutsättningar för att formulera en ny metafysisk grund för en framtidens människa. Vi kommer emellertid se att hans kritik inte längre är tillräcklig för att förklara den totala sammankopplade världen såsom vi lever i den idag - för att nå in i dagens verkligheter krävs fler perspektiv.

De värden som det europeiska tänkandet använt som måttstock för människan kritiserats och avslöjas till sin spets hos Frantz Fanon. Med sin avkolonialiserande filosofi, som börjar i levd erfarenhet, tar han nästa steg från Nietzsches genealogiska kritik in i de verkliga förhållanden som den koloniala ordningen och makten tagit över människan. Skillnaden har nu blivit människans sätt att sära på sig själv från andra – skillnaden uppfattad som en absolut stympling. Viljan att tysta alla skillnader för att kunna hålla *en* överlägsen röst som den enda giltiga, plana ut dem så att marken människan går på är slät, ordnad och döljer kaoset av världens mångfaldiga helhet, styr henne till att välja det bekväma och igenkända i redan ordnade och strukturerade former – människan hör inte världens sång längre.

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Till Moralens genealogi, Samlade skrifter band 7*, övers. Peter Handberg (Stockholm: Symposion, 2018) s, 236.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Bortom gott och ont, Samlade skrifter band 7*, övers. Lars Holger Holm (Stockholm: Symposion, 2018) s, 13 – 14.

### *Syfte.*

I den här uppsatsen börjar jag i Nietzsches genealogi och filosofi som utgångspunkt för att förstå hur och när den europeiska filosofin började plocka isär sig själv inifrån och titta närmare på människans subjekt och hennes värden. Jag vill genom det se på den moderna filosofins sätt att skildra och förstå människan i världen. Vidare anser jag att filosofin måste öppna sig för en bredare kanon för att i det moderna samhället kunna vara en praktik som inkluderar alla levda erfarenheter. Min uppsats har även syftet att utforska en sådan möjlig brygga för var filosofin kan få en materiell och aktivistisk mening. Vägen jag tar för att föreslå en sådan brygga är som nämnt från Nietzsches genealogi. Sedan fortsätter analysen framåt genom Frantz Fanons avkolonialiserande tänkande som tar utgångspunkt i levd erfarenhet. Av särskild vikt är något jag här kallar för en teori om skillnad som ovärderlig, som utarbetas i närhet till Édouard Glissant framför allt, och som vilar på ett fokus på detaljen och hur den måste förstås på ett icke-hierarkiserande sätt för att ingå i Glissants tanke och term *Relation*. Skillnaden som ovärderlig öppnar i det dekoloniala tänkandet upp för kunskapen utanför den traditionellt överlägsna diskursen och leder oss in i Glissants filosofi och relationens tänkande.

Så varför börjar jag i just Nietzsches skrivande och tänkande? Det jag vill komma åt är en punkt där det sker ett brott inom den europeiska filosofitraditionen och där den kritiserar sig själv samtidigt som den står mitt i sig själv. Ett tydligt försök att titta kritiskt på, inte bara filosofin eller samhällets struktur som sådant, utan på vad som fått/får människan att tänka på och värdera både sig själv, andra och hennes omgivning såsom hon gör samt vad det fått för konsekvenser för klimatet i samhället idag. Med ”klimatet i samhället idag” syftar jag främst på den utbredda rasismen som sköljer som en våg och hittar nya förklädnader över Europa och hela världen, men också på det klassamhälle vi idag lever i där klyftorna, förtrycket och rädslor mellan människor styr oviljan att möta andra i solidaritet. Som Fanon framhåller handlar rasismen om socialt strukturella ekonomiska realiteter. För den debatten som fortfarande pågår i filosofin idag kommer jag även i de två sista kapitlen att vända mig till Sylvia Wynters frågor om hur de sociala ordningarna och koderna styr människan ifrån att nå sin fulla kapacitet.

Det finns såklart många möjliga vägar för den här tematiken och forskningen om människan inom filosofin. Men jag vill mena att spåret från Nietzsche till Fanon (som verkade för Algeriets självständighet mot Frankrike), där Fanon visar subjektet på andra sidan om den europeiska identiteten och framhåller ett avkolonialiserande tänkande, är var frågorna om det mänskliga värdet och dess relationer möjliggörs på flera punkter. I inledningen till Fanons *Jordens fördömda*, skriven av Erik Tängerstad, nämns Nietzsche som den filosof som i en tidigare europeisk kontext varnade för de problem Fanon sätter fingret på i den kolonialiserade världen och

strävan mot avkolonialiseringen. Tängerstad skriver: ”Att problemet knappast är nytt indikeras av att det gått ett drygt sekel sedan Nietzsche utfärdade sin varning. Den tidlöst manikeistiska föreställningen om hur ’vi – de goda – kämpar de rättfärdigas kamp mot den onde Andre’ ekar tydligt i samtiden”.<sup>3</sup> Glissant är sedan avgörande i hur jag vill tänka en ingång till relationerna i världen idag; där världens oupplösliga sammankopplingar, förbindelser, människors skillnader och mötespunkter tillåts utan hierarkiska uppdelningar.

I *Jordens fördömda* skriver Fanon så här om skillnaderna i den koloniala världen och dess värden:

Det underkuvade samhället beskrivs inte bara som ett samhälle utan etiska värden. Kolonialisten nöjer sig heller inte med att hävda att det inte finns eller – ännu hellre – att det aldrig funnits sådana värden i den kolonialiserade världen. Han förklarar att den infödde är oemottaglig för etik överhuvudtaget. Han är inte bara utan moral – han är direkt antimoralisk. Han är; låt oss se det i ögonen, en fiende till alla etiska värden. I denna mening är han det absolut onda.<sup>4</sup>

Skillnaden och distanseringen som sker mellan det europeiska- och det kolonialiserade subjektet bygger hierarkier och gränstänkanden mellan de mänskliga värdena och subjekten. De kristna europeiska värdena av moral och etik får ensamrätt om att bestämma över goda och onda handlingar och skapar därefter bilden av hur och vem människan är.<sup>5</sup> Det här kommer vi att se närmare på i kapitlet om Fanon. Som Nietzsche beskriver det ställs detta upp så att ”den gode”, utifrån dessa moraliska egenskaper, hålls för mer värd än ”den onde”.<sup>6</sup> Frågan kring identitet och vilken människa på värdeskalen som får bära det här ”goda” mänskliga subjektet och i förlängning det politiska subjektet, ligger helt i den makthavande och överlägsna klassens eller kolonialistens händer.

Där Fanon slutar och någonstans inte riktigt tar steget helt bort från att tänka i motsatsförhållanden vill jag fortsätta analysen genom att vända mig till begreppet *skillnad*. Här vill jag skissera en linje från Derridas dekonstruktion, till det dekoloniala tänkandet och slutligen fram till Glissants begrepp om Relation. Anledningen till att jag valt att göra den här övergången

---

<sup>3</sup> Erik Tängerstad, ”Vi tredje världen: Fanons försök att grundlägga en global modernitet”, inledning till Frantz Fanon, *Jordens fördömda*, övers. Per-Olov Zennström (Stockholm: Leopard förlag, 2016), s. 7.

<sup>4</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 58.

<sup>5</sup> I den delen av uppsatsen som är tillägnad Fanon kommer jag att gå in lite närmare på den europeiska kristna påverkan på kolonialiserade länder.

<sup>6</sup> Nietzsche, *Till Moralens genealogi*, s. 196.

genom just begreppet *skillnad* är att tankarna om skillnaden som ovärderlig blir i min tematik central för att öppna upp filosofin mot ett nytt tänkande. Den här debatten är viktig för att förstå hur Glissant kan sägas ta det nödvändiga steget att visa hur kreoliseringens och opacitetens tänkande kan möjliggöra en Relationens filosofi. Min utgångspunkt och inspiration för övergången från Fanon till ett nytt, dekolonialt tänkande och som också pekar vidare mot relationsfilosofin är följande från Fanons berömda citat: "Låt oss bli eniga om att inte härma Europa, utan i stället anstränga muskler och hjärnor för att komma fram till något nytt. Låt oss försöka skapa den totala människa som Europa inte förmått frambringa."<sup>7</sup>

Varför väljer jag att göra den här övergången genom just Derridas dekonstruktion då? Här ser jag ännu ett filosofiskt brott inom den europeiska traditionen. Derrida kritiserar och skakar om filosofins språk och system inifrån genom att lyfta fram skillnaderna till ytan så långt det går utan att kliva över de diskursiva och teoretiska trösklar som håller honom fast i en tydlig euromodern tradition. Ansatsen att använda dekonstruktionen som metod att ändra tänkandet och bygga den nya människan, som Fanon frågar efter, skulle kunna ligga nära till hands men jag menar att vi måste gå ännu lite längre. Faktumet att jag själv även står inom den europeiska traditionen och inte har tillgång till den levda erfarenheten som Fanon och Glissant skriver ur har varit närvarande under hela mitt arbete. När mina undersökningar ledde mig till de dekoloniala tankarna och texterna, där vi enligt mig idag finner debatten om den möjliga nya människans tänkande, kände jag att jag kunde hitta ett sätt att inte bara förhålla mig till den verkligheten utan också se varför det är alldeles nödvändigt för mig att tänka det dekoloniala. Jag hoppas detta kommer bli tydligare när läsaren når uppsatsens sista sidor. Övergången sker då i skillnadernas öppningar och förhållanden mellan dekonstruktion, det dekoloniala och relationen som leder oss till Glissants filosofi.

Glissants relationsfilosofi och den historiska avgrund han tar som utgångspunkt för sitt filosofiska tänkande om vår samtid är var jag till slut diskuterar möjligheten till ett nytt tänkande. Världen tänkt som kaos, opacitetens tänkande och utvecklingen av skillnadsbegreppet tar mig framåt till min slutanalys. Vad jag vill göra är att se om relationsfilosofin kan öppna upp för ett nytt tänkande bortom motsatsförhållandena och kampen mellan gott och ont.

---

<sup>7</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s, 252.

## 1.1 Frågeställning, litteratur & tematik.

### *Frågeställning.*

Hur skulle den nya människan bortom gott och ont kunna tänkas idag?

### *Vidare beskrivning.*

Hur skulle vi idag kunna tänka och ge plats för en ny människan bortom gott och ont med utgångspunkt i Nietzsches filosofi och hans sätt att riva ner den europeiska värdeskalan? Genom att följa vägen hos Fanons krav på avkolonialisering och med den att tänka något nytt, för att sedan se på människans rörelse i världen genom Glissants relationsfilosofi, vill jag utforska möjligheten att det som Glissants filosofi lägger fram är början på fortsättningen av att öppna upp tänkandet och tillsammans med det även ett solidariskt handlande mellan människor. Genom min analys av debatten och de olika teorierna kring skillnadsbegreppet vill jag även se på en möjlig väg eller övergång från *dekonstruktion* till *relation* och i den övergången se en möjlighet till ett vidare för filosofins och människans tänkande om sig själv och andra.

### *Litteratur.*

Den här uppsatsen kommer tematiskt att vandra genom tre huvudsakliga tänkare och deras sätt att skriva om människan och hennes relation till kunskap, värden, skillnad samt sin egen och andras subjektivitet. Jag börjar som sagt hos Nietzsche och har valt att använda *Till moralens genealogi* som huvudsakligt verk då det är där som genealogin kring moralen samt orden och värdena *god* och *ond* är det centrala syftet. Nietzsche är dock en filosof som väver ihop alla sina verk i sitt hänförande skrivande och därför blir det naturligt att följa den rörelsen, därav refererar jag i det kommande även till *Den glada vetenskapen*, *Så talade Zarathustra* och *Bortom gott och ont*. I min Nietzsche-läsning använder jag Gilles Deleuzes, Andrés Henao-Castros, Fredrika Spindlers och Hans Ruins Nietzsche-läsningar som sekundärlitteratur.

Efter Nietzsche tar jag alltså ett stort hopp rent tidsmässigt men temat följer med i det hoppet. I min läsning av Fanons *Jordens fördömda* och avkolonialiseringen återfinns den huvudsakliga tematiken för den här uppsatsen, ingången till Fanon och förståelsen för kunskapen som grundad i den levda erfarenheten börjar dock i *Svart hud, vita masker*. De bägge verken är därav av lika stor vikt för oss trots att det är i *Jordens fördömda* som kravet på en ny människa ställs i dess mest direkta mening och betydelse. För att ringa in de problem Fanons tänkande behandlar lägger jag grunden med centrala verk i den afro-karibiska traditionen såsom: Aimé Césaires bok *Om kolonialismen* samt W.E.B Du Bois *The Souls of Black Folk*. Vidare vägledning och djupare förståelse tillhandahåller samtida dekoloniala tänkare som Lewis Gordon och framför



allt hans bok *Vad Fanon sa*, liksom texter av Nelson Maldonado-Torres, samt Madina Tlostanova och Walter Mignolo.

I kapitlet jag kallar *Skillnad* förekommer en rad olika tänkare och texter som alla behandlar skillnadsbegreppet och låter oss se dess mångfaldiga meningar; Derrida, Mignolo, Ramòn Grosfoguel och Glissant samt en del sekundärlitteratur.

När vi därefter når fram till Glissants filosofi är det två verk som är i fokus: *Relationens filosofi: Omfångets poesi* samt *Poetics of Relation*. Enligt mig är de båda lika viktiga och kompletterar varandra. Att läsa dem parallellt ger en bredare förståelse av hela omfånget av Glissants relationsbegrepp. Vad gäller Glissant har jag inte använt sekundärlitteratur på samma sätt som hos de andra två, förutom den Glissant-läsning som Sylvia Wynter tillför. Det är för att syftet med att använda Glissants i den här uppsatsen är att jag genom min egen läsning av hans filosofi kan lägga fram ett förslag för hur filosofin, genom det problem som ställs i min frågeställning och mitt syfte, kan ta ansatsen mot att fortsätta förändras, kritisera och utvidga sin öppenhet i tänkandet för förståelse och solidaritet över gränserna. Vid några tillfällen använder jag den i USA verksamme urfolksfilosofen Brian Burkhart (medborgare i the Cherokee Nation of Oklahoma) för att jämföra och förtydliga min läsning.

## 2. Nietzsche och omvärderingen av alla värden

– Utgångspunkt och bakgrund.

I första delen nedan kommer jag genom Nietzsches genealogi och omvärderingen av alla värden att skriva fram bakgrunden och utgångspunkten för uppsatsens tematik och tänkande: nämligen att försöka tänka bort de värderande hierarkierna hos motsatsförhållandenas tänkande som den europeiska filosofitraditionen själv skapat. Nietzsche skriver:

Den *skapande* hatar de mest: den som krossar tavlor och gamla värden, brytaren – honom kallar de förbrytare.

För de goda *kan* inte skapa: de är alltid början till slutet: –

– de korsfäster den som skriver nya värden på nya tavlor, de offerar framtiden för *sig själva*,

– de korsfäster all människoframtiden!

De goda – de har alltid varit början till slutet. –

O, mina bröder, har ni förstått mina ord? Och vad jag en gång sa om den ”sista människan”?

--

Hos vilka finns den största faran för människans hela framtid? Är det inte hos de goda och rättfärdiga?

*Krossa, krossa de goda och rättfärdiga! [...]*<sup>8</sup>

Här visar Nietzsche att det pågår en övergång, en alldeles nödvändig övergång från den sista människan till framtidens nytänkande människa. Frågan är hur övergången ska ske, bli verklig och vilka människor som ska klara av övergången; hur ska hon väckas ur sin sjukdom och sin sömn? I ovanstående citat ur hans *Så talade Zarathustra* ”Om gamla och nya tavlor” talas det om de som håller fast vid varaktiga värden likt gamla tavlor fastspikade på väggarna och de som vill krossa dessa gamla tavlor för att skapa nya. Den nytänkande människan, som skriver nya värden på nya tavlor, henne kallar de förbrytare. Hon innebär en upplösning av hierarkierna och omvärdering av alla värden och hotar därför den rådande makten och de gamla tavlor som avbildar det människan håller som kunskap, historia, religion, moral, filosofi och etik. I stället för att avguda dessa gamla tavlor längtar den skapande människan efter att återförenas med sitt skapande väsen men har i detta avgudande av de rådande makterna glömt bort sig själv och känner inte sig själv längre. En ny tavla måste skapas, men var är människan som vill bära den?<sup>9</sup>

Med skapandet menar Nietzsche att nya begrepp om kunskap kan bildas. Eftersom han inte ser på kunskapen som vare sig varaktig eller statisk krävs en rörlig kraft och ett skapande tänkande och handlande för att omfamna den mångfald av intryck och perceptioner som den tänkande kroppen ställs inför varje dag både utifrån och inifrån. Tanken hinner inte med i världens rörelser. I samma ögonblick som rörelserna inträffar försöker människan greppa tag om dem så gott hon kan, men kommer aldrig kunna göra det till fullo. På det sättet befinner sig människan ständigt i att vilja skapa världen och försöker omvandla den till ord och begrepp i språket samt anpassa både sig själv och världen efter varandra. Problemet uppstår när hon försöker vända blicken ifrån det här ständigt rörliga förhållandet mellan sig själv och världen och i stället försöker fästa den och sina handlingar och tankar i en ordning. De här tankarna är långt ifrån främmande för filosofin och Nietzsches brott med den schematiska och systematiska filosofin färdas ända fram till idag men följer olika spår.

---

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *Så talade Zarathustra, Samlade skrifter band 6*, övers. Peter Handberg (Stockholm: Symposion, 2017) s, 209.

<sup>9</sup> Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, s, 197.

Innan jag fortsätter kliva in i Nietzsches filosofi är det en sak som måste konfronteras och det gör jag genom Fredrika Spindler. Spindler lyfter i sin Nietzsche-läsning svårigheten med att tänka honom politiskt. Arvet av att hans teorier kopplats ihop med fascistiska tänkanden och nazistiska ideologier gör den politiska läsningen av Nietzsche svår och till viss del problematisk. Den här läsningen har däremot alltmer frångåtts efter att det visat sig att de texter och teorier som ligger till grund för en sådan läsning (ur *Viljan till makt*) i själva verket är manipulerade av hans syster. Spindler poängterar så att den mest produktiva Nietzsche-läsningen snarare presenteras som en utmaning för det moderna och postmoderna politiska tänkandet och att den utmaningen består av just det som jag vill lyfta, nämligen den radikala kritiken av allmänt accepterade och grundläggande värden som demokrati, rättvisa och jämlikhet. Spindler skriver att "Nietzsche tillhandahåller en möjlig analys av det otänkta i det moderna politiska tänkandet; en analys som kallar på en genealogisk undersökning av de värden som strukturerar vår tids politiska filosofi, och utvärdering av deras innebörd."<sup>10</sup>

Den här läsningen av Nietzsche anar vi även i Andrés Henao-Castros artikel "Nietzsche and Haiti: The Post-Colonial Rebirth of Tragedy". Henao-Castro vill visa Nietzsche som en möjlig början till att se på hur den europeiska filosofitraditionen kan ta klivet vidare. Med Susan Buck-Morss "Hegel och Haiti" som bakgrund visar han på ett annat sätt att närma sig de filosofiska och historiska problemen som Buck-Morss blottlägger. I stället för Hegel vänder han blicken mot Nietzsche och Haiti. Henao-Castro menar att Hegel *utan* Haiti är en eurocentrisk illusion medan Hegel *och* Haiti är verkligheten i världshistoria. Historisk radering handlar inte bara om ett skadat arkiv eller att medvetet radera mothistoria, utan också om att neutralisera alternativa händelser i den historia som finns kvar/stannar kvar.<sup>11</sup> Till exempel då; att rycka på axlarna till att Hegel eller Nietzsche skulle, eller inte skulle, ha tänkt på och eller känt till Haiti när de skrev sina filosofiska verk.

De officiella historieskrivningarna, som Henao-Castro benämner dem, utmanas av mothistorier som ifrågasätter dess legitimitet. Vidare menar han att endast lägga till dessa mothistorier i arkiven är otillräckligt om karaktären av den "officiella historien" skulle fortsätta i samma banor eller repetera samma sorts linjer. Det är alltså inte tillräckligt att bara skriva in/ut luckorna i vad som varit, fylla ut arkiven med det som raderats, av då i det här fallet skadorna av kolonialismen, utan han argumenterar för att det krävs ytterligare en gest, ett sätt att dramatisera den

---

<sup>10</sup> Fredrika Spindler, *Nietzsche: kropp, konst, kunskap* (Göteborg: Glänta Produktion, 2010) s, 142 – 143, citat s, 143.

<sup>11</sup> Andrés Henao-Castro, "Nietzsche and Haiti The Post-Colonial Rebirth of Tragedy" i *Theory & Events, Vol 21, Nr. 2, April 2018* (John Hopkins University Press, 2018) s, 359.

mothistorien. Det är här han vänder sig till Nietzsche.<sup>12</sup> Henao-Castro menar att Nietzsche är mer intresserad av *under vilka omständigheter*, scener, händelseförlopp, vanor och skrifter som historia och politiska problem händer. Till skillnad från Hegel, och hans försök att göra Europa till historiens mittpunkt, var Nietzsche en av de första filosoferna i Europa att *avslöja* den europeiska filosofitraditionens moralitet och politiska problem, inte som en insikt av universella värden eller den enda historien utan som partikulära och till sist sjuka värden. Henao-Castro menar därför att Nietzsche framstår som en användbar tänkare för att problematisera det dolda arvet av skuggläggandet inom filosofi och historia.<sup>13</sup> En självkritik av den europeiska filosofin och värdena som är absolut nödvändig. Nietzsches egen genealogi, förklarar Henao-Castro, är inte punkten där den positivistiska europeiska historieskrivningen överskrids utan den sista av händelser då dess dåliga samvete utvecklas och visas.<sup>14</sup>

### *Sjukdomen.*

De första raderna i *Till moralens genealogi* lyder: ”Vi är obekanta för oss själva, vi insiktsfulla: det har sina goda skäl. Vi har aldrig sökt efter oss – hur skulle vi då en vacker dag kunna *finna* oss?”<sup>15</sup> Nietzsche menar vidare att vad som ligger människan varmt om hjärtat är att ”föra hem” något. Hemmet är en symbol för det som känns bekant, känns tryggt, där människan vet var allt står och vilken form det har – en omgivning av det hon tror sig veta. En plats där hon samlar allt det som får henne att bli bekräftad av livet, som bekräftar hennes vara som människa i världen.

I de här tankarna fortsätter vi följa människans förhållande till sig själv och sin tanketradition. När Nietzsche säger att människan aldrig har sökt efter sig själv menar han att hon alltid bara har följt de vägar som redan lagts framför henne. Det hon kallar kunskap ärvs och fortsätter, utan att ifrågasättas, vandra mellan generationer. Det hon kallar tro och religion predikas, reproduceras och upprepas i cirklar genom tiden. Under vissa ögonblick frågar hon sig däremot vem det är hon är och vad som egentligen hände och då är det inte ögonen hon gnuggar sig i, när vi läser Nietzsche, utan öronen. Nietzsche vänder sig emot den traditionella filosofiska blicken, blicken som tittar upp mot ljuset för att finna kunskapen som upplyst. Den blicken är beräknad och systematiserad och det är bara för människan att acceptera att hon alltid kommer försöka föra in det hon ser i redan färdiga former och begrepp. Men med öronen och i lyssnandet

---

<sup>12</sup> Henao-Castro, ”Nietzsche and Haiti The Post-Colonial Rebirth of Tragedy”, s, 359 – 360.

<sup>13</sup> Henao-Castro, ”Nietzsche and Haiti The Post-Colonial Rebirth of Tragedy”, s, 360.

<sup>14</sup> Henao-Castro, ”Nietzsche and Haiti The Post-Colonial Rebirth of Tragedy”, s, 361.

<sup>15</sup> Nietzsche, *Till Moralens genealogi*, s, 191.

finns möjlighet att tänka utanför de statiska begreppen. Där skulle människan kunna gnugga sig i öronen och fråga sig själv vad hon egentligen hör – vem hon egentligen är – vad är det hon hör som hon inte känner igen och i den skillnaden söka sig till det hon alltid redan är; redo att ständigt skapa sin värld och lyssna till förändringarna bortom de förprogrammerade förståelserna. Felet hon gör är att i stället börja räkna och stapla upp hennes upplevelser, varpå hon genom den sorteringen av upplevelserna går miste om de som inte låter sig räknas.

Nietzsche tillägnar *Till moralens genealogi* åt sina tankar om våra moraliska fördomars *härkomst* och har även som avseende att ta reda på *vilket ursprung* våra tankar om gott och ont egentligen har. Han ställer sig frågan som jag också ställer mig i den här uppsatsen: ”[...] under vilka villkor uppfann människan värdeomdömena gott och ont? Och vilket värde har de i sig själv? Har de hittills hämmat eller främjat människans utveckling? Är de ett tecken på ett nödtillstånd, en utarmning, en urartning av livet?”<sup>16</sup> Det står klart att det handlar om ett *nytt krav* på människan och att hon nu är i behov av en kritik av de moraliska värdena och ”*värdet hos dessa värden måste självt först av allt ifrågasättas*”. Det ställer oss då inför arbetet att ta reda på hur, under vilka omständigheter och vilka förutsättningar de har vuxit fram.<sup>17</sup>

I Nietzsches *Den glada vetenskapen* beskrivs traditionen han själv kommer ur som en sjukdom. Han menar att filosofin har sökt att bota människan och tänkandet genom att försöka finna sanningen, men i den strävan bortsett från det verkliga sjukdomssyndrom som driver deras tänkande framåt. Filosofins framåtskridande tänkande har planat ut och tryckt ner det som anses oförståeligt eller otänkbart, med målet att vinna eller kanske övervinna. Freden hålls högre än kriget; solen och ljuset högre än grottan; religionen som för oss bort från den värld människan lever i skattas högre än det mänskliga livet och dess laster. Det har handlat om att bota, vilket gör att Nietzsche ställer frågan om det var sjukdomen som i själva verket inspirerade filosofen. I samma stycke skriver han att tillvarons *värde* i första hand ska ses som symptom hos bestämda kroppar och söker därför en filosofisk läkare,<sup>18</sup> han skriver:

Jag inväntar fortfarande att en filosofisk *läkare* i den sällsynta meningen av ordet – en sådan som gör det övergripande hälsotillståndet hos folk, tid, ras, mänsklighet till sitt problem – en gång ska ha modet att driva min misstanke till dess spets och våga satsen att i

---

<sup>16</sup> Nietzsche, *Till Moralens genealogi*, s, 192 – 193, citat s, 193.

<sup>17</sup> Nietzsche, *Till Moralens genealogi*, s, 194 – 195, citat s, 195.

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Den glada vetenskapen, Samlade skrifter band 5*, övers. Carl-Henning Wijkmar (Stockholm: Symposion, 2018) s, 12 - 15

allt filosoferande har det hittills inte alls handlat om ”sanning” utan om något annat, låt oss säga hälsa, framtid, växt, makt, liv [...] <sup>19</sup>

Idag skulle vi kanske kunna tänka oss denna filosofiska läkare i flera av de tänkare som tagit plats efter Nietzsche, och kanske är det även en filosofisk läkare jag söker i den här uppsatsen.

En viktig del är hur Nietzsche en gång för alla skriver in Guds död i den europeiska filosofin som den nödvändiga punkten för var värdeskalorna ifrågasätts från början. I fragmentet ”Den vansinnige” berättar Nietzsche om en man som rusar ut på ett torg och ropar ”Jag söker Gud! Jag söker Gud!”. Folkmassan han möter är dock av den sort som inte trodde på Gud så svaren växlar mellan ”Han kanske har emigrerat?” och ”Han kanske har kommit bort?”, varpå mannen ropar ”*Vi har dödat honom – ni och jag! Vi är alla hans mördare! [...].*”<sup>20</sup> Nu är det upp till människan att ge livet mening utan att tro på en högre bortomliggande ordning. Vem ska nu hålla i pekpinnen, vem ska fälla domen om det goda och det onda och vem ska styra handlandet efter moralens rätt och fel?<sup>21</sup>

Guds död, och förvisandet av de kristna värdena och moralen, är alltså ett av brotten som behöver äga rum för att öppna upp möjligheterna inom filosofin och människans väg in i nya tankevärldar. Det är däremot inte så att Nietzsche helt lämnar vare sig religionens eller bönen form. I *Så talade Zarathustra* är religionens och bönen ton ytterst närvarande. Hans Ruin lyfter ja-sägandet hos denna ton som präglar hela boken, ett ja-sägande som har *blivandet* och den *skapande* kraften som drivande makter. Det Nietzsche motsätter sig, menar Ruin, är att göra *blivandet* och *skapandet* till en doktrin då det skulle vara att förråda den. Att tänka sig att det skulle gå att fastställa dem är just var människan gått fel.<sup>22</sup> Ruin påpekar att Nietzsche själv beskriver sin resa från Zarathustra som ja-sägande till boken *Bortom gott och ont*, som då går tillsammans med *Till moralens genealogi*, där han vänder sig i sitt tänkande och skrivande mot en mer nej-sägande karaktär och kritisk hållning emot samtidens självförståelse. Nietzsche menar att filosofin inte längre kan eller vill kallas ”kärleken till visdom” utan ”misstroendets konst”.<sup>23</sup> Med det i tankarna kliver vi nu in i moralens genealogi.

---

<sup>19</sup> Nietzsche, *Den glada vetenskapen*, s, 13 – 14.

<sup>20</sup> Nietzsche, *Den glada vetenskapen*, s, 113.

<sup>21</sup> Nietzsche, *Den glada vetenskapen*, s, 113 – 114.

<sup>22</sup> Hans Ruin, *I Förnuftets skugga* (Stockholm: Symposion, 2021) s, 129 – 152.

<sup>23</sup> Ruin, *I Förnuftets skugga*, s, 154.

## 2.1 Våra moraliska fördomars härkomst: om kampen mellan gott och ont, god och dålig.

Tillsammans med Gilles Deleuze kan vi konstatera att Nietzsche ville införa begreppen *mening* och *värde* i filosofin och att en sådan omdaning av filosofin måste vara en kritik. Vidare ville han visa att Kant inte hade genomfört en äkta kritik av just den anledningen att han inte kunde ställa frågan om kritik i termer av värde. Kants transcendentala filosofi vandrade ifrån människans förmåga att nå tingens ursprung och förbjöd henne att leta efter dem samt lära känna dem (och sig själv?) i sin verklighet. Hans kritik skulle ske immanent inom förnuftets förmågor att kritisera sig själv och det som skulle sökas var sådant som fanns i förnuftet, inte en kritik utifrån kroppen, känslor eller passionen. Deleuze poängterar hur Kant saknar en metod som tillåter att förnuftet dömdes inifrån – alltså människans kritik av sitt inre och vem hon är och varför. Kants transcendentalfilosofi upptäcker externa eller betingade förhållanden men inte deras inre uppkomst och utveckling.<sup>24</sup>

Värdefilosofin är för Nietzsche förverkligandet av kritik. Nietzsches kritik, som alltså innefattar att härleda värdena till dess härkomst kommer han att kalla *genealogi*. Som Deleuze visar menar Nietzsche att filosofen ska vara en genealog ”snarare än en kantsk domare eller utilitaristisk mekaniker.”<sup>25</sup> Genealogi betyder alltså, i den här meningen, någots ursprung eller födelse men det betyder också skillnad i, eller avstånd inom, själva det ursprunget. Det handlar alltså inte om en tanke eller metod att hitta *ett* ursprung utan som vi också ska se handlar Nietzsches genealogi om det ädla och det oädla i ursprunget, det höga och det låga, och värderingen i dessa värden. Kritiken ska inte uppfattas som en *reaktion* utan som en *aktion*. På det sättet kommer även Fanons kritik i nästa del av uppsatsen att gå i dialog med Nietzsche som just ett agerande snarare än reagerande. I det här finner vi Nietzsches tankar om en aktiv och en passiv kraft. Den aktiva kraften kopplas ihop med varat – ett *är* – som härleds till det goda, det som är och har realitet. Motsatsen blir då något passivt – något som inte är – på den sidan finner vi begreppen som kopplas ihop med det låga, det onda och det gemena.<sup>26</sup>

### *Kampen mellan gott och ont, god och dålig.*

Nietzsche menar att filosofins moralgenealogi är ett fuskverk och det kommer till ytan när det är fråga om att fastställa härkomsten av begreppet och omdömet ”god”. *Nyttan, glömskan* och *vanan* är ledande sätt för hur värdet av begreppet ”god” fortsatt leva kvar. Osjälviska handlingar

---

<sup>24</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, övers. Johannes Flink (Göteborg: Daidalos, 2003) s, 31 – 33, 150 – 151.

<sup>25</sup> Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, s, 31 – 33, citat s, 32.

<sup>26</sup> Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, s, 188 – 189.

har till en början prisats och blivit klassade som goda för dem som haft *nytt* av dem, alltså för de som varit föremål för den goda handlingen. Efter ett tag *glömdes* det bort i vilket syfte den osjälviska handlingen var av nytta, i oljudet av allt lovprisande och i den *gamla vanan* av att den osjälviska handlingen var god – som om den plötsligt var god *i sig*, med eller utan syfte.<sup>27</sup>

Enligt Nietzsche hamnade begreppet ”gott” på fel plats om sig själv. Det var inte längre så att en god handling, eller värdeomdömet ”gott”, kom från dem som visas ”godhet” eller ifrån nyttan av att visa någon godhet. Det hade snarare blivit så att ”de goda”, som upplevde och värderade sig själva samt sina handlingar som just ”goda”, klassade sina handlingar och sin moral av högsta rang i motsats till allt ”lågt och lågsinnat”. De tog sig alltså rätten att skapa värden och sätta sin prägel på orden bakom värdena. Betydelsen av de goda tog sig framåt i motsats till de lägre, ett rangordnande av det högsta blev till ett rangskiljande värdeomdöme. Nyttan som fanns från början, eller som *skulle kunna* finnas i den goda handlingen eller i en osjälvisk handling, blev ”så främmande och olämplig som det bara är möjligt”.<sup>28</sup> Skillnaden och motsatsen blev själva förutsättningen för att kunna värdera och fälla omdöme, inte i ett enstaka tillfälle eller undantagsvis, utan varaktigt. När skillnaden och motsatser får styra själva riktningen, och skapa två sidor med en gräns som skiljer dem åt, lyssnar vi inte längre till själva handlingen – vi hör bara dess motsats. I det försöker vi vidare reda ut på vilken sida av gränsen människan och dess handling ska vara och ”hör hemma”. Människans plats om den gränsen blir oföränderlig, som gamla tavlor på väggen, varaktig i den rang hon placeras och bestäms i. Där fortsätter makten över värdena vara den drivande kraften. Låt oss lyssna tillbaka på Nietzsches ord ur det inledande citatet till det här kapitlet: ”Hos vilka finns den största faran för människans hela framtid? Är det inte hos de goda och rättfärdiga?”<sup>29</sup> Och dessa ord kan vi också minnas när jag i nästa kapitel tar mig an Fanons filosofi.

Spindler skriver att makt hos Nietzsche förstås som något mer komplext än tanken att makt är det som dominerar i den mening att den som har makt är den dominerande *oavsett*. För Nietzsche handlar inte makt om att dominera över någon utan huruvida en kraft *kan* dominera: hur blev det så att just den makten kan dominera över en annan. Den handlar om relationen mellan olika krafter och framför allt faktumet att det är makten som producerar individen och det politiska subjektet.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Nietzsche, *Till Moralens genealogi*, s, 199 – 202.

<sup>28</sup> Nietzsche, *Till Moralens genealogi*, s, 200 - 201.

<sup>29</sup> Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, 209.

<sup>30</sup> Spindler, *Nietzsche: kropp, konst, kunskap*, s, 148 – 151.



Wynter tillför en samtida analys av den här meningen att det politiska subjektet skapats ur värdena och den sociala ordningen dem emellan, i det modernas struktur och ur de kristna värderingarnas grepp, som följer med i filosofin än idag. Människans tänkande studeras och kritiserar fortfarande utifrån dessa principer. Hon påpekar att Michel Foucault till exempel skrivit hur människan som politiskt subjekt är en geografiskt bunden uppkomst som har skapats i den europeiska kulturen ända sedan 1500-talet. Begreppet om människan har så blivit en social betingelse som, utifrån hennes plats, status och värde i världen och den grupp hon tillhör, förväntas följa vissa koder, etiker och moraler. Wynter menar att det vi kommit att kalla människa eller då "the universal Word of Man" är den europeiska mannen och dennes värden, utseende och moral.<sup>31</sup> Den allmängiltiga bilden (normen) av den människa som representerar det politiska subjektet är alltså den som Nietzsche beskriver och kritiserar som "de goda". Men människan är inte ett delokaliserat fenomen som kan förstås genom universella idéer om människans mänsklighet och dess status som "man" eller politiskt subjekt.

Det vi nu har sett är alltså att värdena människan skapat handlar om och grundar sig i motsatsförhållanden mellan skillnader. De goda håller fast vid värdeomdömet "gott" som en högre rang av handlade till skillnad av och i motsats till de lägre onda eller dåliga.<sup>32</sup> När värdena stiger ur en härskande position blir den härskande klassen av människor självutnämnda - vinnandes och erövrades - bestämda som de goda och förnäma, och de lägre - som drivs av hat eller fruktan mot de överordnade - utses som dåliga eller onda.<sup>33</sup> Nietzsche kallar det här för "slavmoralen".

Slavmoralen fungerar genom dels en underkastad klass där *ressentiment* är den drivande kraften där hämnd och hat styr begäret (den reaktiva, passiva slaven), dels den härskande klassen som kräver och upprätthåller den underkastade klassen i syfte att behålla ordningen som härskande klass (den aktiva). Genom slavmoralen kan de härskande fortsätta härska, värdera och räkna sig själva som de som bär de goda värdena och "sanningen". I och med dessa värden bestäms vilken människa som är sanningsfärdig och äger realitet och upprätthåller ensamrätten om verklighetens narrativ på sina gamla tavlor.<sup>34</sup> Nietzsche menar att ordet det "goda" härrör ur är *ethos* vilket i roten betyder "något som är", äger realitet och är verklig och sann. Vidare

---

<sup>31</sup> Wynter, Sylvia, "On How We Mistook the Map for the Territory, An Re-Imprisoned Ourselves, Our Unbearable Wrongness of Being, of Désêtre: Black Studies Toward the Human Project" i *Not Only The Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*, edit by. Lewis R. Gordon & Jane Anna Gordon (London: Paradigm Publisher 2006). s, 122 – 124.

<sup>32</sup> Nietzsche, *Till Moralens genealogi*, s, 201 – 202.

<sup>33</sup> Ruin, *I Förnuftets skugga*, s, 161.

<sup>34</sup> Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, s, 224.

skulle den nietscheanska genealogin, om hur begreppet god förlängs i subjektet som någon som *är*, synliggöra vem som anses besitta och förkroppsliga både varat, mänskligheten och subjektet.<sup>35</sup> Följden av ett sådant tänkandet blir alltså skillnaden på de kroppar som i och med sina ”goda” egenskaper besitter själva varat och med deras dominans även bestämmer vilka de ”dåliga” icke-subjekten är. Som värderas som ”icke-vara” och icke-värda.

För en samtida konkret händelse på ämnet uttalade sig Ulf Kristersson, som idag är partiledare för partiet Moderaterna i Sverige, såhär i en intervju om flyktingläget i Europa och varför Sverige skulle ta emot flyktingar från Ukraina men fortsätta skära ner på mottagandet av utomeuropeiska flyktingar: ”för mig är det olika saker, för de allra flesta svenskar är det olika saker [...] det är väl alldeles uppenbart lättare med integration för människor som kommer från vårt närområde, som relativt ofta talar engelska, som har helt andra förutsättningar att känna sig hemma i vårt land, det är väl uppenbart att det är lättare [...]”. Han förtydligar med att säga: ”det är en annan sak än att människor från mellanöstern eller från stora delar av Afrika söker sig primärt just till Sverige, för mig är det två olika saker”.<sup>36</sup> Kristersson använder, utnyttjar och riktar sig till känslan av ett ”vi” när han talar om flyktingar från Europa. Han känner solidaritet med de ukrainska flyktingarna, en solidaritet som saknas i hur han talar om de utomeuropeiska flyktingarna. Vi hör de första raderna i *Till moralens genealogi* eka i Kristerssons uttalande där Nietzsche just skriver hur det som ligger varmt om människans hjärta är att ”föra hem något”: å ena sidan välkomna det som känns igen, å andra sidan sätta gränser för det som upplevs främmande så att den egna identiteten inte riskerar att behöva möta och acceptera skillnaden hos den andra.

I min inledning nämner jag att Nietzsche menar att *viljan till sanning* som filosofen värderat så högt också är vad som ställt människan och filosofen inför ”skrämmande tivelaktiga frågor”.<sup>37</sup> Genom att förstå värdenas framväxt som slavmoralen mellan en aktiv och en reaktiv kraft, en härskande makt och en underkastad klass, tittade Nietzsche på sin samtid och ställde frågan om hur dessa värden egentligen uppkommit samt hur de tas hand om. Men för att platsen i tänkandet där människan ska kunna se och höra verkligheten som föränderlig och släppa taget om sitt beroende av det varaktiga, krävs det en kritisk och utvärderande analys av de krafter och makter som skapat det hon håller så hårt fast vid.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Nietzsche, *Till Moralens genealogi*, s, 202 – 203.

<sup>36</sup> Ur programmet *30 minuter* i SVT med Anders Holmberg som i det här avsnittet intervjuar Moderaternas partiledare Ulf Kristersson, onsdag 2/3 - 2022: <https://www.svtplay.se/video/34421676/30-minuter/30-minuter-sasong-3-ulf-kristersson-m?id=86Y6nkb>

<sup>37</sup> Nietzsche, *Bortom gott och ont*, s, 13.

<sup>38</sup> Ruin, *I Förnuftets skugga*, s, 162 – 163.

### 3. Fanon.

I den här delen av uppsatsen kommer jag via Fanons avkolonialiserande filosofi titta på människan och subjektet genom den teori om det dubbla medvetandet som utarbetades av den afrikansk-amerikanske sociologen W.E.B Du Bois vid 1800-talets slut. Vi kliver ur det europeiska subjektets abstrakta värden och ställer oss i den levda erfarenheten.

”Jag talar om miljontals människor i vilka man medvetet ingjutit rädsla, mindervärdeskomplex, oro, servilitet, förtvivlan, självförakt”. Med det här citatet ur Aimé Césaires bok *Om kolonialismen* öppnar Fanon inledningen till sin bok *Svart hud, vita masker*. Sedan fortsätter han: ”Jag kommer inte med avgörande sanningar. Mitt medvetande genomkorsas inte av blixtrande idéer. Jag tror helt enkelt att det vore nyttigt om vissa saker blev sagda, lugnt och stilla.”<sup>39</sup> Fanon vill visa vägen mot en ny humanism genom förståelse mellan människor. Han vill synliggöra verkligheten om rasfördomar men också poängtera att han tror på mänskligheten och vikten av att förstå och älska. Han gör detta i och med att ställa frågorna; vad vill människan? Vad vill den svarta människan?<sup>40</sup>

Fanon var inte bara en intellektuell och studerande människa. Han var en agerande människa som försökte leva sina idéer så att det han trodde på i teorin också var hans varande.<sup>41</sup> Utifrån verkliga händelser och levda erfarenheter studerar han varifrån begreppen om det objektiva och subjektiva hos människan, som subjekt och varande, fått sin mening och av vad dessa begrepp består. I *Svart hud, vita masker* ämnar Fanon försöka belysa och undersöka förhållandet mellan svarta och vita. Han skriver att den svarta människan vill bli vit medan den vita människan kämpar för att uppnå mänskliga levnadsvillkor. Redan här, år 1952, lyckas Fanon med två enkla meningar säga det som Kristersson år 2022 fortfarande inte kan visa i ord, handling och praktik; att ”det handlar om att ge människan hennes frihet”.<sup>42</sup> Problemet är inte att människor visar olikheter och att det skulle vara svårt att anpassa sig efter dem, utan att kärlek och förståelse har tagits bort ur ekvationen i det värderande motsatsförhållandet som vi räknar människan med. Vad Fanon ser som en självklarhet är även att problemet ligger i de sociala och ekonomiska realiteterna.

Lewis Gordon bjuder in läsaren till Fanons revolutionära och samhällskritiska tänkande samt visar på hur mycket Fanon som filosof och aktivist har att säga om dagens rasistiska strukturer.

---

<sup>39</sup> Fanon, *Svart hud, vita masker*, övers. Stefan Jordebrandt (Göteborg: Daidalos, 2015) s, 25.

<sup>40</sup> Fanon, *Svart hud, vita masker*, s, 25.

<sup>41</sup> Se: Emmanuel Hansen, *Frantz Fanon: Social and Political Thought* (Columbus: Ohio State University Press, 1977) s, 12.

<sup>42</sup> Fanon, *Svart hud, vita masker*, s, 25 – 28.

För att fördjupa vår förståelse av Fanons ingång och väg till de avslutande orden i *Jordens fördömda* ger Gordon oss en grundläggande bakgrund för hans tänkande. Så här ljuder Fanons sista ord i en revolutionär ton:

För Europas skull, för vår egen skull och för mänsklighetens skull, kamrater, måste vi skifta hamn, utveckla ett nytt tänkande och söka skapa en ny människa.<sup>43</sup>

För att till slut landa i de här orden måste vi backa bandet lite. Gordon beskriver Fanon som en författare som brottades med frågan rörande förnuftets och historiens paradoxer. Problemet ligger i hur moderniteten smält samman förnuft och historia och förknippat det med allt europeiskt. Gordon visar att det som här räknas till det europeiska subjektet och tänkandet, samt vad som menas med Europa, går att förklara genom att vända sig till Edmund Husserls beskrivning av det europeiska: titeln ”Europa” är i den här betydelsen inte såsom man förstår Europa markerat på en karta. Utan snarare en förståelse av den grupp människor som lever efter det som kallas europeisk mänsklighet: en enhetlig blick på vad livets intressen i form av aktivitet och värde betyder samt hur samhällets institutioner och sociala ordningar är byggda och organiserade. Under den här betydelsen av det europeiska räknas även USA in.<sup>44</sup> Europa och det europeiska tänkandet riktade sig mot dialektikens ”absoluta vara” men ett sådant vara stod i vägen för människan att vara på ett mänskligt sätt. Som vi har sett i Nietzsches kritik ledde den absoluta strävan till sjuka värden som är omöjliga för människan att leva upp till. Det formade i stället varat och existensen i dialektiska motsatsförhållanden.

Gordon skriver att Europa framställde sig som teodicé: ett begrepp som kommer ur de två grekiska orden *theos*, som betyder gud, och *dike* som betyder rättvisa. Teodicéproblemet är en benämning för att förklara problemet med hur en allsmäktig allvetande gud skulle låta sig förenas med orättvisor och ondska. Här menar Gordon att man inom det västerländska tänkandet har framställt en teodicé av den västerländska civilisationen och dess tänkande och beskrivit dem som fullständiga till sitt väsen (genom att till exempel skriva fram ett absolut vara eller ett absolut vetande<sup>45</sup>). Det går tillbaka så långt som till Augustinus som menade att guds kärlek förutsätter människans frihet och friheten förutsätter förmågan att välja mellan det goda och det

---

<sup>43</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 254.

<sup>44</sup> Lewis Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (New York: Routledge, 1995) s. 6.

<sup>45</sup> Hegels dialektiska rörelse att upphäva skillnaden till ett absolut vara som till slut går upp i ett absolut vetande är ett exempel på den västerländska tanketraditionens sätt att överbygga teodicéproblemet. Även Kants transcendentala filosofi som i den här meningen skulle förskjuta verkligheten till ett ouppnåeligt botten.

onda. I den västerländska civilisationen skulle då en sådan frihet vara möjlig genom kristna värden och en kristen moral. På det sättet förenar den ”goda” västerländska människan sig själv med den kristna tron och Gud och ser sig själv som berättigad att mäta värden och agerar domstol över både handlandet och tänkandet. I Nietzsches mening kan vi se att människan har byggt upp dessa ideal utanför sig själv, utanför sitt egentliga väsen, i syfte att upprätthålla en ordning och hierarki. Men när dessa ideal visar sig omöjliga att leva upp till för människan i all hennes mänsklighet skapas en oro. Tillsammans med Gordon, även med Nietzsche, läser vi att den oron ofta kommer ur en samhällelig förnekelse. Mörkhyade människor, och särskilt svarta människor, lever utan uppehåll med den här motsägelsen. Gordon förklarar att de krav som ställs på mörkhyade människor att acceptera de västerländska grundsatserna, utan att kritisera dem, har skapat en levd motsättning.<sup>46</sup>

I *The Souls of Black Folks* beskriver Du Bois den här levda motsättningen och dubbelheten i hans begrepp *double consciousness*. Den upplevs som erfarenheten av att vara utestängd från den värld som anses ”verklig” genom en slöja. Det dubbla medvetandet är en inre konflikt, en som upplevs av kolonialiserade eller underkastade grupper av människor i ett förtryckande samhälle. Världen är uppdelad i två sorters människor; dels den som lever innanför slöjan, dels den som lever utanför den. Som svart eller mörkhyad, förklarar Du Bois, föds människan med den här slöjan och ”gåvan” att se världen från en andra blick. Nämligen i blicken på de som tittar på utanför slöjan och genom det egna subjektets upplevelse bakom den. Världen som tittar på utanför tillåter inte subjektet ett eget medvetande utan begränsar det till att se sig själv genom denne andres ögon. På det viset fästs subjektet som föds med slöjan i ett dubbelt medvetande; dels det egna inre medvetandet om att inte vara delaktig i normen, dels känslan av att alltid se sig själv genom ögonen av en annan.<sup>47</sup> Detta är det medvetandet som de förtryckta fördömda hos Fanon fördömts att leva med. Gordon beskriver den här upplevelsen som likvärdig att inte räknas som en människa alls. Utanför slöjan betraktas de fördömda, precis som Du Bois beskriver det, som problematiska objekt utan mänskligt värde för samhället.<sup>48</sup> Den här dubbla dubblering av medvetandet och erfarenhet av zonen av icke-vara hos det svarta subjektet som det västerländska tänkandet frambringat är ett viktigt kännetecken för Fanons tänkande.<sup>49</sup>

Nelson Maldonado-Torres beskriver Fanons subjekt – det svarta subjektet – som nekad existens på ett väldigt starkt och direkt sätt. Med det menar han att det svarta subjektet inte är

---

<sup>46</sup> Lewis Gordon, *Vad Fanon sa*, övers. Oskar Söderlind (Stockholm: TankeKraft förlag, 2016) s, 33 – 35.

<sup>47</sup> W.E.B Du Bois, *The Souls of Black Folks* (New York: Signet Classics Penguin Group, 2012) s, 7 – 9.

<sup>48</sup> Du Bois, *The Souls of Black Folks*, s, 7 – 9.

<sup>49</sup> Gordon, *Vad Fanon sa*, s, 35.

förnekad eller nekad sin existens inom kapitalismen såsom en del av det samlade kapitalet eller inom överskottsvärdet av det arbete som det producerar. Utan det är en form av en *förnekad mänsklighet* såsom människa bland andra människor.<sup>50</sup> Fanon beskriver det svarta subjektet som människa endast benämnd i egenskap av svart. I den meningen är hon namnlös. Hon finns endast som svart, inom en zon av icke-vara och är instängd i en objektivitet som placerats på henne och hennes kropp utifrån. Där ifrågasätter den verkliga världen henne som människa med identitet och subjekt.<sup>51</sup> I Fanons ord läser vi hans erfarenhet av att komma som svart man till Frankrike och Paris så här:

Jag var på en och samma gång ansvarig för min kropp, ansvarig för min ras, för mina förfäder. Jag riktade en objektiv blick mot mig själv, upptäckte min svärta, mina etniska särdrag – och möttes av ett öronbedövande larm om kannibalism, mental efterblivenhet, fetischism, rasdefekt, slavskepp [...] <sup>52</sup>

Att människan skulle vara det djur som mäter och fäster värde förkroppsligas och verkliggörs hos Fanons och Du Bois beskrivning av det dubbla medvetandet och den värderande blicken utifrån. Det Fanon gör är att kliva bortom endast konstaterandet av den här värderande människan och in i början av att avslöja de verkliga handlingarna av förtryck och våld hon utför i och med detta värderande. Det görs med förhoppning om förändring. Fanon skriver att vi måste kunna se människan som det rotlösa, förvirrade, förföljda väsen hon är. Hon är inte endast möjligheten att återerövra sig själv eller sina negationer genom att upphäva dem i ett absolut vara eller hålla identiteten fångslad i en nietscheansk slavmoral. Samtidigt måste hon nu bli medveten om dessa ”sanningar” hon byggt upp om sig själv och kring sin identitet och blir så ”dömd att bevittna hur de sanningar hon byggt upp skingras en efter en”.<sup>53</sup>

Jag skulle vilja, med hjälp av Madina Tlostanova och Walter Dignolo, belysa en sak här när vi nu tar oss längre in i och konfronteras med den koloniala makten, avkolonialisering och lite längre fram det dekoloniala tänkandet.<sup>54</sup> Dignolo och Tlostanova lyfter fram vikten av att inte

---

<sup>50</sup> Nelson Maldonado-Torres, ”Frantz Fanon, Fifty Years On: A Memorial Roundtable” i *Radical Philosophy Review*, Vol. 16, No. 1 (2013) s, 320.

<sup>51</sup> Fanon, *Svart hud, vita masker*, s, 26, 107 – 109.

<sup>52</sup> Fanon, *Svart hud, vita masker*, s, 109.

<sup>53</sup> Fanon, *Svart hud, vita masker*, s, 26.

<sup>54</sup> Det dekoloniala tänkandet är projekt som konfronteras traumat av det koloniala såret. Dekolonialiserande kunskap är den kunskapen som vill lösa problemen i vilka de fördömda har blivit placerade i som just ”de fördömda”. Det är en epistemologi som vänder på tanken om begreppen om kunskapen, vetenskaper och teorier som något skilt från de levda erfarenheterna och verkligheterna, till att vara just den kunskapen som endast kan genereras och förstås ur just levd kunskap och erfarenhet. Se: Madina V. Tlostanova & Walter D. Dignolo, *Learning*

separera dessa koncept och problematiker så att man skiljer på varifrån de härrör och var de aktualiseras och existerar. Att de koloniala och dekoloniala strukturella begreppen var lokaliserade i Sydamerika och Karibien betyder inte att de är begränsade till de geografiska platserna. Det görs en liknelse med biopolitiken och att det konceptet/begreppet inte heller behöver begränsas till Europa för att det myntades där. Det finns en tendens, menar Mignolo och Tlostanova, att när koncept och teorier skapas, tas fram och härrör från den tredje världen<sup>55</sup> (eller bland svarta eller HBTQ-intellektuella) är de bara giltiga inom just den världen. Medan teorier, begrepp och koncept som kommer ur "den första världen" (skapade av vita och heterosexuella personer) har en global (om inte universell) giltighet. Men det här globala tänkandet håller på att nå sitt slut. Däremot menar Mignolo och Tlostanova, och jag är beredd att hålla med, att fördomen att det är de vita som äger kunskap och filosofi, medan ursprungsbefolkning och svarta människor endast har erfarenhet, att den första världen har vetenskap medan den tredje världen endast har kultur, lever kvar än idag. Det är nu verkligen på tiden att det antagandet börjar läras om. Det gäller även gränstänkandet och illusionen att det skulle finnas ett "utanför" den koloniala världen där en står utanför dess strukturer och problem och en annan lever i dem. Vi är alla inom den och måste så tolka, kritisera samt problematisera den på det viset. När teorier, begrepp och koncept skapades och utvecklas under det som har kallats det moderna eller modernitet påpekar Mignolo och Tlostanova att det inte finns någon modernitet utan det koloniala. De är alltid inbäddade i varandra och de moderna tänkarna tänkte samtidigt som kolonialismen och dess erövrande vällde fram över världen. Precis som vi lyfte med Heano-Castro hos Nietzsche och Haiti.<sup>56</sup> Frågan om vem det är som berättar historien och ur vilken geografisk position är hela tiden närvarande samt hur kunskap och subjektivitet är förknippat med den berättarrösten.

---

*to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas* (USA: The Ohio State University, 2012) s, 17 – 19, Brian Burkhart, *Indigenizing Philosophy through the Land: A Trickster Methodology for Decolonizing Environmental Ethics and Indigenous Futures* (USA: Michigan State University Press, 2019) s, 113 – 119.

<sup>55</sup> Den tredje världen är ett koncept som Fanon skriver fram i *Jordens fördömda*. Begreppet fanns redan i Frankrike som "Tiers monde" (kring 1952) meningen var inte att det finns en första och andra värld som följs av den tredje världen utan snarare som en tredjedel av helheten. Fanon skapar sen medvetet en ny mening åt det. Han skriver att Europa har skapats av den tredje världen: de rikedomar som Europa lever på har stulits från de "underutvecklade folken" i den tredje världen. Det handlar inte om en isolerad värld utan den tredje världen är de länder och folk som de fördömda lever i globalt. "Tredje världen får inte nöja sig med att välja mellan redan föreliggande värden. De underutvecklade länderna måste tvärtom söka framhäva sina egna värden, sina egna metoder, sin egen livsstil." Fanon, *Jordens fördömda*, s, 14, 84, 97 – 99, sista citatet i fotnoten är från s, 99.

<sup>56</sup> Tlostanova & Mignolo, *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*, 3 + 6 – 8.

### *Fanon och språket.*

Det språkliga är för Fanon en viktig del av hur världen och människan i den uppfattar medvetande och identitet. Omskapa och förändra språket blir därmed ett gudalikt projekt att omskapa verkligheten. Språket tillhör livet och det levda språket förkroppsligas av människan som talar det, att äga ett språk ger så en oerhörd makt. Makt över liv och över kroppar. Fanon citerar Paul Valéry i den här meningen om språket som: ”guden som förrirat sig i köttet”.<sup>57</sup> Han skriver själv att han tillskriver språket en fundamental betydelse och att hans studie därför måste börja där: ”Att tala är nämligen underförstått att existera absolut för den andre”.<sup>58</sup>

För det svarta subjektet sker det i språket en självklyvning. I Fanons erfarenhet talar den svarta människan på ett sätt med vita och på ett sätt med ”sina fränder”. På samma sätt uppför hon sig på ett sätt med vita och på ett annat med en svart. Han ser detta som en direkt följd av kolonialismen. För Fanon som född på Martinique fanns det en värdeskala i språken man talade och den ”franska franskan” (vit franska) som man talar på kontinenten var det finare och bättre sättet att tala och framför allt skriva. Därför uppmanades han att tala franskan som fransmannen talar och inte kreol. Barnen på Martinique lärde sig att förakta kreol och i vissa familjer var det rent av förbjudet.<sup>59</sup>

Språkets makt, rörelse och relation är något som utvecklas och syns hos Glissant i just kreolspråk och det kommer vi komma närmare mot slutet av uppsatsen. Det som blir tydligt hos Fanon är hur makten som förknippas och utövas genom att kontrollera språket innehåller våld. Här kan vi även gå i dialog med Nietzsche. Hans genealogi visar på hur språket har gjort våld på identiteten och den ursprungliga nyttan i handlingarna bakom orden genom att fästa egenskaper hos ord som sedan, i stället för att vara solidariska handlingar och förståelser mellan människor, förknippats med en viss människa och klass. Fanons våld i språket går däremot i direkt konfrontation med det kroppsliga koloniala våldet samt dess inneboende rasistiska betydelser. Våldet att kunna förklara en annan som icke-talande, eller icke förståbar, står i en direkt relation till att förklara den människan som utan subjekt och utan namn. Vilket möjliggör att behandla den som ett objekt eller som ett djur, det kommer vi möta i *Jordens fördömda*. Ord bär alltså makten att förändra men i den meningen även makt att förbjuda, förneka och förstöra.

I *Svart hud, vita masker* är Nietzsche den första filosofen som nämns, med referens till citatet om hur människans tragedi är att hon en gång varit barn och alltså utan språk. Nietzsche är även

---

<sup>57</sup> Fanon, *Svart hud, vita masker*, s, 33 – 34. Paul Valéry citerat genom Fanon s, 34.

<sup>58</sup> Fanon, *Svart hud, vita masker*, s, 33.

<sup>59</sup> Fanon, *Svart hud, vita masker*, s, 33 – 45.



en av de sista filosofer som nämns i boken och här handlar det om *viljan till makt*, om ressentiment. Fanon beskriver hur han i början av sin bok hävdar människan som ja-sägande, precis som Nietzsche gör i sin *Zarathustra*, det betonar Fanon att han fortfarande står för; ja till livet, kärleken och till generositet. Han menar att om det skulle vara så, i Kants och även Hegels arv, att medvetandet skulle vara en transcendent aktivitet så måste vi människor se till att den transcendensen riktar sig mot problem som kärlek och förståelse. Men människan måste även var ett nej och medvetandet måste vara riktat mot en verklighet på jorden och till landet: nej till mänsklig ovärdighet, nej till exploatering av människan, nej till mordet på friheten (det mest mänskliga i människan). Ett nej som pekar mot allt som har som mål att förminska subjektet till ett ting eller objekt. Problemet och den främsta uppgiften vi har är att få människan att *agera* snarare än att endast *reagera* av ressentiment. Samtidigt ska hon hålla upp sina relationer och respektera de värden som skapar en mänsklig värld. Hur kommer vi bortom ressentimentet?<sup>60</sup>

#### *Mot en ny kritik.*

I likhet med Nietzsche vill Fanon krossa den västerländska civilisationens avgudar. Men hos Fanon blir det här i stället riktat mot att göra upp med de avgudar som upprests av en antisvar och kolonial värld.<sup>61</sup> Fanons nya humanism som han utvecklar i *Jordens fördömda* sker också i kopplingen mellan människa och land. Inte som i ett land med en nationalitet och gränser som skiljer och separerar länder från varandra. Utan land som i marken och jorden vi står på och föds till. Det är inte bara livet i sig som utgör och föder motstånd och handling utan ur det liv som är verksamt och sammankopplat med land kommer det verkliga motståndet – livet som existerar mellan det levda livet och jorden.<sup>62</sup>

När Fanon skriver *Jordens fördömda* nämns Nietzsche inte alls. Fanon går från den upplevelse- och erfarenhetsbeskrivande världen, skapandet av världen och sig själv som det svarta subjektet, till att skriva boken där vi ska lägga de europeiska misstagen och det de upprätthåller bakom oss. Kritiken vänder sig mot Nietzsche samt hela den europeiska tanketraditionen. Det är med tänkare som Fanon själv, Césaire och Du Bois som kritiken flyttar ut från den europeiska blicken och förhåller sig både utanför och innanför den. Césaire sätter fingret på det europeiska problemet i öppningen till *Om kolonialismen*:

---

<sup>60</sup> Fanon, *Svart hud, vita masker*, s, 26, 195 – 205.

<sup>61</sup> Gordon, *Vad Fanon sa*, s, 42.

<sup>62</sup> Se Stephanie Clare, "Geopower: The politics of life and land in Frantz Fanon's writing" i *Diacritics*, 2013, Vol. 41, No. 4 (The Johns Hopkins University Press, 2013) s, 61.

En civilisation som visar sig oförmögen att lösa de problemen den ger upphov till är en förfallen civilisation.

En civilisation som väljer att blunda för sina mest avgörande problem är en drabbad civilisation.

En civilisation som fuskar med sina principer är en döende civilisation.<sup>63</sup>

Den så kallade europeiska civilisationen har visat sig oförmögen att lösa dess två största och brännande problem: problemen inom proletariatet samt de koloniala problemen. Vidare menar Césaire att Europa inte heller kan rättfärdiga sig själv eller de problem det själv skapat genom förnuftet det förespråkar eller dess medvetande. Han förklarar hur kolonialisering, i ljuset av kolonialismens fall på väg mot en avkolonialisering, till slut framstår som en ”avcivilisering” av kolonistatören. Hyckleriet blir mer och mer tydligt och motbjudande i dess falska, abstrakta och vilseledande tillflykt till förnuftet, moralen och värdena. Den tortyr, det våld, rashat och det omoraliska handlandet som ligger i händerna (och identiteten) på kolonistatörerna visar mer på vad de så kallade ”civiliserade” kallade för ”barbariskt” och brutalt. Som Nietzsche varnade filosofin om i de europeiska värdenas makterövrande kan vi nu se hur dess ”goda” avslöjar sig som den största faran: ”Hos vilka finns den största faran för människans hela framtid? Är det inte hos de goda och rättfärdiga?”<sup>64</sup> Varje gång ett huvud huggs av i Vietnam så accepterar Frankrike det, varje gång en flicka blir våldtagen så accepterar Frankrike det. På det viset förklarar Césaire hur civilisationen kräver en annan ”dödvikt”. Civilisationen och den europeiska människans blindhet står på avgrunden av vad den tagit, erövrat och dödat för att byggas upp. I den blicken dras ”herren” ner i ”barbariet” och det han kallat ociviliserat, ondska och ovärdigt är precis så som han själv agerar och handlar. ”Den goda” bär på alla egenskaper de betecknat som ”de onda”. Césaire skriver att av alla koloniala expeditioner, ur den koloniala skillnaden och den koloniala världen kan det inte byggas, eftersträvas eller komma ett enda mänskligt värde.<sup>65</sup> Det är lönlöst att tro att det som upphävts i systemet ska kunna förändra systemet genom att följa dess regler – med andra ord krävs det än en gång total omvärdering och något helt nytt.

---

<sup>63</sup> Aimé Césaire, *Om kolonialismen*, övers. Jonas Magnusson (Kairos, nr. 7, 2000) s. 33.

<sup>64</sup> Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, 209.

<sup>65</sup> Césaire, *Om kolonialismen*, s. 33 – 36, 40 – 41.

### 3.1 Kravet på något nytt: Avkolonialiseringen.

Avkolonialiseringen, som sätter tonen för Fanons *Jordens fördömda*, förklaras klart och tydligt med syftet att förändra hela världsordningen. Fanon förklarar att det rör sig om en historisk process som inte kan åstadkommas av magi, en naturkatastrof eller en vänskaplig överenskommelse: "Avkolonialiseringen är sammanstötningen mellan två krafter som genom själva sin natur står i motsättning till varandra, som blir påtagliga och egenartade just i den koloniala situationen."<sup>66</sup> De två krafternas första konfrontation präglas av våld och dess andra av samlevnad. Den kolonialiserade har i den koloniala världen skapats av kolonistatören och kolonistatören hämtar sin sanning, sin egen identitet som den civiliserade och sin rikedom ur det koloniala systemet. Fanon skriver att avkolonialiseringen inverkar så på människans innersta väsen och förändrar det i grunden. Den ger människan en ny rytm och skapar genom nya relationer en ny människa, ett nytt språk, en ny mänsklighet: "När en koloni blir fri skapas verkligen helt nya människor".<sup>67</sup> I den skapelsen handlar det inte om någon övernaturlig makt utan det kolonialiserade "tinget" blir människa under sin befrielseprocess. Det krävs alltså en fullständig uppgörelse med hela den koloniala situationen.

#### *Det separerande gränstänkandet.*

Ett viktigt sätt på hur det koloniala systemet och maktens kolonialitet fungerar är gränserna. Murar och stängsel som delar in områden i städer, skolor och institutioner. Det är vad den koloniala världen fylls och byggs upp av. Den är en tudelad värld, för att direkt låna Fanons egna ord. Gränserna avgränsar dock inte den kolonialiserade världen från en värld som då skulle vara icke-kolonialiserad. Som jag skriver längre upp genom Tlostanova och Mignolo finns det inget innanför eller utanför den koloniala världen utan alla lever inom maktens kolonialitet. Gränserna i den kolonialiserade världen är där för att skapa klyftor och i den mest konkreta betydelsen och skilja på värdena och levnadsstandarden människor emellan.

I den kapitalistiska världen, som härskar i det koloniala systemet, är det undervisning av "rätt" kunskap som styr och ligger på maktordningens ansvar att upprätthålla. Här finner vi hur moralitet och ordning låter makten fortsätta uppfostra människan till sin fördel. Fanon använder föräldrars moraliska reflex som inpräglas i barnen som ett exempel, den exemplariska arbetaren som får medalj efter 50 års trogen tjänst och lugnet och självbehärsningen som uppmanas hos medborgarna som två andra exempel för hur den kapitalistiska världen uppehåller sin makt i

---

<sup>66</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 54.

<sup>67</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 54.

den sociala ordningen. Alla de ”yttre uttryck av respekt för samhällsordningen” hos den exploaterade skapar en underkastelse, ”en underdånighetens psykos”, och underlättar ordningsmaktens uppgift.<sup>68</sup> Skillnaderna mellan det kapitalistiska samhället och koloniernas system är att det under kapitalismens makt finns moralistiska härskare, som Fanon kallar dem. Han syftar till lärare och vilseledare som verkar mellan de exploaterade (folket som lider under kapitalismens makt) och makthavarna. I kolonierna blir den kolonialiserade i stället på ett smärtsamt sätt medveten om och i direkt kontakt med lagens hand. Där finns soldaten och polisen överallt och ser till att gränser och skiljelinjer inte överskrids.<sup>69</sup>

Gränsen mellan de vitas städer och de inföddas städer i kolonierna är inte förenande gränser, inte gränser med mellanrum av möten eller komplettering. Det finns ingen högre enhet eller absolut kunskap som kan upphäva den ena i den andra, ingen gemensam nämnare. De är där för att vara olika och fortsätta vara två skilda utan att vara enhetliga. Här är motsatsförhållandet endast två motsatser – det som för dem samman är deras existens i just motsats till varandra för den enas levnadsstandards bevarande.<sup>70</sup> Minns att Fanon skrev i *Svart hud, vita masker* att den vita människan kämpar för att uppnå mänskliga levnadsvillkor och den svarta människan vill bli vit.

I koloniernas motsatsförhållanden är staden en konkret och synlig bild för de många skillnader som i sin beständighet upprätthåller det koloniala systemet. De vitas stad (kolonizatören) är en ren och solid stad, byggd av sten och järn. Här går människor i hela skor även fast marken är jämn och ren. Gatorna är upplysta och asfalterade och soporna är utom synhåll samt resterna dolda. Det är en ”mätt och lat” stad ständigt proppad med goda saker – för de infödda kolonialiserade människorna är detta främlingarnas stad. Den inföddes stad har ett dåligt rykte om sig, här dör folk av vad som helst när som helst och folk lever ovanpå varandra. Det är en värld utan mellanrum, i Fanons ord, och det menar han i dess mest direkta och verkliga tillvaro: ”deras ruckel och hyddor ligger staplade på varandra”.<sup>71</sup> Det är en hungrig stad som längtar efter skor, bröd, bränsle och ljus.

Gränstänkandet som tillhör den koloniala världen är inte endast geografisk utan även politisk, subjektiv, kulturell, språklig och epistemologisk. Det antyder och innebär att det existerar människor, språk, religion och kunskap på båda sidorna av gränsen vars relation är etablerad av deras skillnader och ur kolonialismens makt. Gränser mellan länder har inte uppkommit av

---

<sup>68</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 55.

<sup>69</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 55 – 57.

<sup>70</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 55 – 60.

<sup>71</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 56.

naturliga skäl eller gudomliga historiska processer utan de är skapta i och ur den moderna och koloniala världen av människan själv. De följer motsatsförhållandena som beskrevs i början av uppsatsen med Nietzsche, men i den koloniala världen ser vi hur de faktiska olika gränserna och motsatserna står fast anknyta till land, våld, människor och verklighet. De är uppsatta både inom nationer och länder i form av åtskilda områden och folk samt de gränser som visar var ett land slutar och ett annat börjar. Dessa gränser får inte fritt överskridas.

För människor som än idag lever i den koloniala skillnaden under maktens kolonialitet betyder dessa gränser, i Mignolo och Tlostanovas ord, att vara ”geographically caged, subjectively humiliated and denigrated, and epistemically disregarded.”<sup>72</sup> Det är av den här anledningen som avkolonialiseringen innebär att vi måste ändra själva reglerna kring tänkandet och inte bara innehållet av historia, epistemologin och förnuftet som kunskap är producerad och reproduceras av. Alla olika gruppförtryck samt de globala och universella teorierna om kunskap, språk och sanning hör till det separerande gränstänkandet och det är alltså dess värden och våldet som kommer med dem som avkolonialiseringens kamp vill förändra.

#### *Abstrakta värden.*

I kolonierna är det kolonistören som är främlingen, den kommer med sina maskiner och sina moraler utifrån och tvingar sig på landet. Kolonistören har som mål att ”tämja” den infödde och gör det genom att tvinga på denne sin egen tradition, språklighet och sina värden. Den vita kristna bygger sina kyrkor och predikar sin tro och etik för den infödde att anpassa sig till. Fanon skriver att det underkuvade samhället, alltså den inföddes samhälle, beskrivs som ett samhälle helt utan etiska värden. I kolonistörens ögon är den infödde antimoralisk, en fiende till alla etiska värden och i den meningen är han den absoluta onda. Under kolonialismens samtida politiska samtal i Frankrike förklarade man det som förgiftning och infektion att komma i kontakt med det kolonialiserade folket. Det var de som bar på sjukdomarna och den kristna religionen skulle bekämpa deras låga instinkter och det onda. Detta tankesystem skapades för att helt och hållet kunna avhumanisera den kolonialiserade och göra den människan till ett djur. Det värderande tänkandet som syns i den koloniala verkligheten kan speglas i värdenas skillnad som Nietzsche har förklarat för oss. Och trots att skillnaden här ligger i det synliga, på geografiska platser och med gränser som separerar dem så är den kolonialiserades situation, historia och verklighet utom räckhåll och utom synlighet i kolonistörens framgångshistoria. I den

---

<sup>72</sup> Tlostanova & Mignolo, *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*, s, 62 – 63, citat s, 63.

officiella historien, som Henao-Castro kallade den, är den kolonialiserades liv och verklighet mothistoria. Det enda som hotar kolonisatörens upprätthållande av sin levnadsstatus är att den kolonialiserade skulle avslöja kolonialistens system med viljan att ta hans plats.

Fanon beskriver hur kolonialisten söker sig i språket till liknelser från djurvärlden för att beskriva den kolonialiserade och dennes samhälle. Kolonialistens ”rasfränder” reagerar inte på det här utan följer och accepterar den bilden av den kolonialiserade människan som presenteras. Utefter den bilden fastställs ”kunskap” om den kolonialiserade som sedan görs till text och historia att bevara i böcker och arkiv. Samtidigt som detta sker förstår den kolonialiserade att det är dennes kropp och värde man beskriver och bestämmer. Kolonialistens objektivierande blick går inte obemärkt förbi. Fanon berättar hur den kolonialiserade människan själv vet att hon varken är eller förtjänar att behandlas som ett djur. Det dubbla medvetandet infinner sig och i det ögonblick hon blir medveten om sin mänsklighet börjar hon slipa sina vapen ”för att denna hans mänsklighet skall triumfera”.<sup>73</sup>

I samma ögonblick som den kolonialiserade börjar oroas kolonialisten genom att visa tecken på vilja till frihet vänder sig kolonisatören ännu en gång till förnuft och värde. Man förklarar att avkolonialiseringen inte får leda till någon ”tillbakagång” och rekommenderar stabila och starka värderingar. De vita kolonisatorerna har hävdats sina värden med en sådan överlägsenhet och brutalitet, de har varit så aggressiva i sin seger mot de kolonialiserades levnadssätt att de kolonialiserade folken nu börjar hånskratta åt dessa värden. De ser igenom dess abstrakta väsen och så snart frihetskampen har börjat har de kolonialiserade massorna, folket, inget annat än ”hån till övers för dessa värden”.<sup>74</sup>

För den kolonialiserade är jorden det mest konkreta och väsentliga värdet – jorden som ger liv, mat, hem, och plats i världen. Det abstrakta människovärdet som kolonialisten kommit med har den infödde inte haft någon nytta av. Här har de abstrakta och värderande statiska värdena tagit platsen av själva nyttan hos den goda handlingen och vad den används för, precis som vi såg i Nietzsches varning. Med de här värdena har man i stället för att göra gott ostraffat kunnat misshandla, svälta och fångsla människor.<sup>75</sup> Fanon skriver:

Aldrig någonsin har det kommit någon moralist eller präst för att ta emot slagen i hans ställe eller dela med sig av sitt bröd. Vad han förstår med moral är något mycket konkret i det ögonblick han drar ner kolonialisten från hans höga hästar, bryter hans våldsregemente

---

<sup>73</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 58 – 59, citat s. 59.

<sup>74</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 59.

<sup>75</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 58 – 61.

och helt enkelt kastar ut honom från scenen. Den berömda princip enligt vilken alla människor är lika åskådliggörs i kolonierna först i det ögonblick då den kolonialiserade hävdar att han är kolonialistens jämlike.<sup>76</sup>

Vi kan skriva och teoretisera människan bortom gott och ont, söka svaren i religionens makt men när en hel värld faller samman, när en ordning får motstånd och värdena som håller upp den ordningen måste se sig själva i ögonen, det är då helheten visar sig. Det är enkelt att säga att alla människor är lika, men hur orden ser ut i verkligheten, när orden får kropp och jord samt reser sig i konkreta synliga handlingar, det är då vi ser hur mycket verklig sanning de innehåller. Orden i sig, i sin enskildhet separerat från praktiken, ser och hör inte helheten. Det abstrakta i orden och de fina fraserna kan inte ersätta verkligheten. Det kan styra den allmängiltiga bilden av den, gömma dess brister och sprickor och göra dem osynlig genom vad man inte säger, det kan fånga makten över narrativet och måla illusionen över hur världen ska uppfattas – men det kan inte ersätta vad som faktiskt sker i verkligheten.

Den koloniala makten och kolonisatören tillåts i sitt abstrakta tänkande stänga in sitt eget subjektiva jag och på så vis gömma sig i hävdandet av universella lagar och sanningar utifrån den värdeskala och den moral som gynnar honom själv och hans härskande position i världen. För den kolonialiserade är det just det egna subjektiva jagets erfarenhet och levda kunskap som hävdar och rättfärdigar dennes sanning och verklighet. Men det sker i gemenskap och solidaritet med de som erkänner kampen och som erkänner ja-sägandet till det kolonialiserade subjektet och dess lika värde med andra subjekt. I det erkännandet är inte längre motsatsförhållandet och värdena om gott och ont giltiga på samma vis. Det egna subjektiva jaget, skriver Fanon, är samhällets sanna rikedom. Värderandet av värde går genom avkolonialiseringen in i sitt innersta inre samt sätter det inre i relation och på platsen av dess verkliga konsekvenser. På det viset visar värdena vad de är gjorda av; vad de innerst inne är. De ställs i verkliga och direkta förhållanden inför det som Nietzsche kallade för omvärderingen av alla värden och genom det kommer de till insikt om det egna ansvaret för dessa värden. Det dubbla medvetandets bredare kunskap och inblick i verklighetens förhållanden både innanför och utanför slöjan, med dess egna jag som den subjektiva rösten och blicken, tar sikte på de falska universella anspråk som det koloniala samhället bär upp.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s, 60.

<sup>77</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s, 59 – 65. Gordon, *Vad Fanon sa*, s, 162 – 165, 181 - 182.

*Ropet på förändring.*

Sammanfattningen i *Jordens fördömda* är skriven som ett brev till de som delar och står i solidaritet med kampen om avkolonialiseringen. Fanon inleder slutordet i boken i en revolutionärt uppmanande om än poetisk ton:

Kamrater, det är bäst att redan nu slå in på en annan väg, skaka oss fria från den mörka natt som omslutit oss och lämna mörkret bakom oss [...] Låt oss en gång för alla överge detta Europa som jämt talar om människan men samtidigt förgör henne var gång hon verkligen visar sig i sina egna gathörn och i världens alla hörn.<sup>78</sup>

Fanon talar här om det Europa som hindrat människors verkliga framåtskridande, som har förslavat dem för egna intressen och egen ära. Och vem är det som har lidit; jo människan. Det är mot människan som människan själv har visat sin girighet och våldsamhet. Fanon skriver själv att han söker efter människan i den europeiska stilen och tekniken men finner bara att människan inom den ständigt förnekas och mördas. Det är nu han vänder sig till utropet efter att komma fram till något nytt, att sluta härma Europa och i stället skapa den totala människa som Europa inte förmått frambringa. Han talar till människorna i den tredje världen – de fördömda – och säger att de, utifrån sina positioner och erfarenheter, måste påbörja människans historia. En historia som tar hänsyn till de storartade idéerna Europa hävdat men också räknar de brott som Europa begått. Detta förmår de fördömda göra då de lever i avgrunderna som Europa skapat och lever som de underkastade och förtryckta folken. De har tillgång till blicken att se både innanför och utanför samhället, både i dess ruiner, brott, misstag och brister samt på dess trygghet och rikedomar. Härifrån menar alltså Fanon att möjligheten för att skapa en ny människa finns att hitta. Det är hit hamnen måste skifta, utveckla ett nytt tänkande och söka att skapa en ny människa.<sup>79</sup> En mänsklighet bortom skiljelinjerna mellan en zon av vara och en zon av icke-vara.<sup>80</sup>

Fanon lämnar oss med orden om den nya människan i sikte innan han går bort strax efter att boken blivit klar och publicerad. Men hans arbete och teori berör världen och öppnar för en rad filosofer att ta vid där han slutade och ger bakgrunden åt ropet efter ett dekolonialt tänkande. Han ger även problemen med filosofins tillflykt till de abstrakta värdena och transcendentia vara

---

<sup>78</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 251.

<sup>79</sup> Fanon, *Jordens fördömda*, s. 253 – 245.

<sup>80</sup> Se intervju av Joe Drexler-Dreis med Nelson Maldonado-Torres i *Newsletter CLT*, no.9 (October 2014), PDF hämtad från: [https://theo.kuleuven.be/en/research/centres/centr\\_lib/newsletter-clt-9-maldonado-torres-interview.pdf](https://theo.kuleuven.be/en/research/centres/centr_lib/newsletter-clt-9-maldonado-torres-interview.pdf), s. 9.



konkreta och verkliga exempel. Fanon visar på varför det krävs en skiftning, varför det krävs ett nytt tänkande som förmår söka den nya människan i hennes levda erfarenheter. Det är på grund av detta varför, där bristerna i hur och var den europeiska filosofin har fastställt subjekt i skiljelinjen mellan en zon av vara och en zon av icke-vara, samt sökt kunskap genom universella sanningsanspråk, som filosofin på olika håll började ställa frågan om hur vi skiftar från det universella anspråket, från den härskande och erövrande människans subjekt, mot att omfamna helheten utan att fastna i strävan efter att eliminera all skillnad samt strävan efter ett vara som behöver icke-varat som sin motsats.

#### 4. Skillnad: Från dekonstruktion genom det dekoloniala till relation.

Nu har vi hamnat i uppsatsens övergångsfas – i fasen som står med båda benen i olika teorier och traditioner, brotten som går samman men har olika utgångspunkter. I den här delen ska vi träffa Derrida, Mignolo, Grosfoguel och Glissant för att ta oss mot relationens filosofi och förhoppningsvis komma närmare förståelsen för filosofins roll idag i att tolka och synliggöra människans ständiga förändring och förflyttning.

Tanken om att begreppet skillnad, inom den europeiska filosofin, någonstans börjar användas som verktyg för att synliggöra sprickorna inom den är vad vi nu ska titta på, och mer specifikt teorin om skillnadernas ovärderlighet. Den kritik som Nietzsche påbörjade fortsätter genom skillnadens avslöjanden att skaka om systemet inifrån men kliver fortfarande inte utanför sitt eget nystan av spår eller sin egen diskurs. Inom den europeiska filosofin har samtalet kring språkens och textens mångfald och avslöjande inneboende meningar pågått länge och i den mer samtida konversationen har Derrida presenterat *dekonstruktion* och i förlängning till den metoden uppkom termen *différance*. För Derrida gick Nietzsche inte tillräckligt långt i sin genealogiska kritik av språkets makt och sanningsanspråk samt kritiken av de värderande värden människan fyller orden med. Han ville komma ännu längre in i språkets nystan av spår genom att avslöja textens kunskapsproduktioner. Dekonstruktionen innebär en omkastning och förskjutning av den våldsamma hierarki som finns att finna i de binära uppställningarna inom språket. Dess uppgift är så att störa den hierarkin och radera den överlägsna termens högre placering.<sup>81</sup> Dekonstruktionen och *différance* har i sig, och sin metod, nyckeln för att öppna upp det

---

<sup>81</sup> Pal Ahluwalia, "Origins and Displacement: Working Through Derrida's African Connection" i *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Vol. 13, No. 3 (Routledge, May 2007) s. 328.

filosofiska tänkandet, men misslyckas i den mån att Derrida förhåller sig så pass mycket till sitt diskursiva universum (och allt vad det betyder i språk och tradition) att metoderna fastnar där.<sup>82</sup>

Meningen hos Derrida är att visa på språkets förskjutning och dess mångtydighet men även skillnaden mellan tal och text. Termen *différance* hör varken till talet eller språket i dess vanliga mening. Det befinner sig i en plats mellan tal och språk samt bortom den bekvämlighet som länkar oss samman i en betryggande illusion om att språkets betydelser är något vi statistiskt kan lita vår kunskap och sanning på och att det är dessa statistiska betydelser vi kommunicerar till varandra. Tystnaden i *différance*, som alltså syns i bytet av tecknen *e* och *a*, men som inte hörs i tal, vill ge ett försök att tänka det som inte hörs i de tysta spåren. Samtidigt handlar det om att visa på omöjligheten att finna ett ursprung i språkets monolingvistiska uppbyggnad.<sup>83</sup> Däremot stängs skillnaden i *différance* in i just leken med *tysta* spår som endast möjliggörs av synlighet och dekonstruktion i text och skrift. Förutom att det låser in nyckeln till en öppnare tanke genom att begränsa den till en diskurs av text och att alltid försöka söka och avtäcka den texten, resulterar det även i en påtaglig hierarki mellan text och tal, eller mellan text och praktik.

Det jag söker är sätt att vara i skillnaderna och dess ständiga förändring utan att ställa dem mot varandra samt utan att kräva, eller stänga in tänkandet i, en slutpunkt eller en sanning som hindrar förändringarna, omformandena och rörelserna i och mellan skillnaderna. Varför måste skillnaderna sökas upp och påvisas på ett sätt som sätter dem mellan eller utanför text och den ledande diskursen? Problemen är utpekade, de har blivit sagda, skrivna, kritiserade, debatterade och diskuterade från i princip alla håll och i de flesta ideologier och samhällen. Ett citat som alltid följer mig i mina filosofiska tankar och studier är Angela Davis ord: "My idea of philosophy is that if it is not relevant to human problems, if it does not tell us how we can go about eradicating some of the misery in this world, then it is not worth the name philosophy."<sup>84</sup> Det är någonstans i orden och betydelsen av denna mening som filosofin avslöjas i sin teoretiska spiral. Är filosofin fast i orden? Är den fången i sökandet hos texten och begreppen om en öppnare människa bortom gott och ont. Trots att till exempel då Fanon försökte leva sin teori, visa på det faktiska våldet mellan skillnader och agerade sin filosofi i handling under sin livstid, har filosofin efter honom inte alltid gjort det samma. Detta skulle kunna leda till en "hönan och ägget" diskussion, vad ska komma först; skriften och teorin eller agerandet och praktiken? Kan de båda samspela utan att den ena hålls högre än den andra? Ofta blir filosofer, som till exempel

---

<sup>82</sup> Lewis R. Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism* (New York: Humanity Books, 1995) s, 165 – 175.

<sup>83</sup> Jacques Derrida, "Différance" i: *Margins of Philosophy*, övers. Alan Bass (Sussex: Harvester Press, 1982) s, 3 – 12, 22 – 23.

<sup>84</sup> Angela Y Davis, *Lectures on liberation* (Los Angeles: University of California, 1969), s, 14.

Davis, i stället ansedda och namngivna som politiska aktivister i det ögonblick då deras filosofi förlängs i deras kropp, materialitet och handling. Så hur omvandlar filosofin text och teorier till kunskap efter levda erfarenheter, förändring, aktiv sammanstrålning av teori och praktik, kamp och avtäckandet av historiska förtryck? Hur omvandlar filosofin sina teorier om människan bortom gott ont till att faktiskt kunna agera som den människan?

Det kan sägas att Derrida tar ifrån talets handlande egenskaper dess varande genom att i sitt avtäckande skriva bort dess skillnad och dess, som Glissant skulle säga, rätt till opacitet.<sup>85</sup> En invändning kunde vara att skriften är närmare det kollektiva och gemensamma som kan föra samman folken än talet som är närmare det individuella och subjektiva. Det kollektiva är förvisso en förutsättning för att skapa en bredare förändring men varför måste det kollektiva (som i det här fallet pekar på tecknen och skriften), eller det allmänna, separeras från det individuella och subjektiva (muntlighet och tal)? Ofta skapar detta en normativ hierarki av vilken individuell som ska forma det allmänna. Minns även Fanons ord att det egna subjektiva jaget är samhällets sanna rikedom. Det måste finnas ett samspel snarare än en hierarki och ett ”val” av vilket som är ”bäst”. Kan det inte finnas en kollektiv solidaritet mellan det skrivna och det muntliga? En separation mellan de två skulle också utesluta de erfarenheter som inte finns att finna i skrift. Dekonstruktionens sökande och avtäckande av spår i tecknens förskjutningar gör så också att frågan om vilken historia och vilka spår som finns att söka i texterna och arkiven blir brännande. Vart leder texternas spår oss? Till vilka traditioner? Vilka människor? Detta ständiga sökande kommer vi att se genom Glissants krav på rätten till opacitet i Relationen och därmed kritisera tanken att transparens skulle vara måttet på den världen som anses synlig och bära kunskap. Just också för att ofta har de erfarenheter och historiska katastrofer som måste sökas, saknas, glömts och fyllas i de historiska arkiven inga skrifter som kan föra deras talan eller söka deras spår. De finns idag som de sår, ärr, förtryck, konster, verkligheter och texturer vi möter dagligen. Dock kan man också vända på det och påstå att just det är en av Derridas poänger; genom dekonstruktion angriper han nämligen också en hierarki mellan närvaro och frånvaro, och att tystnaden och det som är frånvarande syns när dekonstruktionen sker. Men vem ska tala och skriva i de frånvarandes ställe? Skulle det inte vara bättre med en dekonstruktion som inte bara synliggör tystnaden utan säger och relaterar den, kliver över dess gränser fritt och låter den tala, tillåter skillnadernas vara, både som transparenta och i opacitet utan att söka dess spår och giltighet?

---

<sup>85</sup> För vidare läsning se: Michèle Preager, “Édouard Glissant: Towards a Literature of Orality” i *Callaloo*, Vol. 15, No. 1 (The Johns Hopkins University Press, Winter, 1992) s, 41 - 42.

Mignolo poänterar genom Robert Bernasconi att dekonstruktionen behöver dekonstruera utanför det västerländska tänkandet och bortom maktens kolonialitet, för att kunna användas i till exempel Afrikansk filosofi.<sup>86</sup> Den skulle då behöva skifta grundtanke om att spåra tillbaka språkets olika alltid inneboende epoker från Babels torn till det grekiska logos genom Heideggers metafysik om varat. Det finns flera som skrivit om anledningar att leta i Derridas egen koloniala koppling mellan hans texter och ett postkolonialt tänkande. Som född i Algeriet har han en direkt personlig och levd erfarenhet av den koloniala skillnaden. Han konfronterar det här själv på flera ställen i sina texter, speciellt vad gäller det franska språkets roll för hans egen identitet som fransktalande alger först i Algeriet och sen i Paris.<sup>87</sup> Bland annat i *Monolingualism of the Other Or The Prosthesis of Origin*, som även inleds med ett citat från Glissant. I den här boken skriver Derrida den slående frasen ”Yes, I only have one language, yet it is not mine.”<sup>88</sup> Detta liknar också sättet på vilket Fanon beskriver förhållandet till det franska språket och förvisandet av kreol på Martinique. Ett år senare skrev Glissant, som skulle kunna tänkas som ett svar på det här: ”I speak to you in your language, but I hear you in my idiom.”<sup>89</sup> I samma artikel menar han att skriva är att tala världen, att skriva är att väcka världen till liv. Världen går inte att sammanfatta till en idé om den. Glissant skriver att en idé kan vara smart, genialisk och ge sken av att ha fått en glimt av totaliteten. Men idén kommer att tycka om icke-platser, producera genialisk dekonstruktion och förhastad omkomposition.<sup>90</sup> För att dekonstruktionen ska kunna kliva in i skillnaden skulle det krävas att skillnaderna och rörelsen, förskjutningen och de mångfaldiga spåren som avslöjas genom *différance*, placeras i dess opacitet hos tal, melodi, i floden, bergen, våldet, kroppslighet, förtrycken och tillåtas kliva ut i den verkliga mångfalden av levd erfarenhet. Dock menar Mignolo att en sådan ”dekonstruktion” även den skulle fastna i den koloniala skillnaden och dess gränstänkande. Det som krävs i stället för dekonstruktionen är en dekolonial vändning för att kunna bryta gränstänkandet (och inte endast inom den europeiska

---

<sup>86</sup> Walter D. Mignolo, “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference” i *The South Atlantic Quarterly* 101:1, Winter (Duke University Press, 2002) s, 70 – 72. Se även: Robert Bernasconi “African Philosophy’s Challenge to Continental Philosophy” i *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, edited by: Emmanuel Chukwudi Eze (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997) s, 185 – 188.

<sup>87</sup> Ahluwalia, ”Origins and Displacement: Working Through Derrida’s African Connection”, s, 325 – 329. Se även: Muriam Haleh Davis, ”Algeria as Postcolony? Rethinking the Colonial Legacy of Post-Structuralism” i *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol XIX, No 2 (University of Pittsburgh Press, 2011).

<sup>88</sup> Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other Or The Prosthesis of Origin*, translated by. Patrick Mensah (California: Stanford University Press, 1998) s, 2. Se även: Ahluwalia, ”Origins and Displacement: Working Through Derrida’s African Connection”, s, 331 – 333.

<sup>89</sup> Édouard Glissant, “From the Whole-World Treatise” i *Review: Literature and Arts of the Americas*, Vol. 32, No. 58 (London: Routledge, 1999) s, 34.

<sup>90</sup> Glissant, “From the Whole-World Treatise”, s, 32.

filosofitraditionen bryta med den västerländska metafysiken och logos utan att faktiskt förändra den).<sup>91</sup>

#### 4.1. Den dekoloniala vändningen.

När den europeiska filosofin först kritiserat sig själv och genom sina inneboende förskjutningar, meningar, värdeskalor och skillnader avslöjat sina sprickor, dödat Gud och flera gånger om sökt en ny människa – vem och vad kommer då? Glissant menar, som titeln på uppsatsen belyser, att vi inte lyssnar till världens sång längre. Världen skriker runtomkring oss, vägen är oss förlorad och kopplingen har förtvinat. Detta är för att vi alla har misslyckats. Vi har misslyckats att sätta rörelsen och kopplingarna till praktik. Han talar inte endast om kopplingen till den direkta miljön människan befinner sig i och de olika arter hos naturen som omger henne, utan även om kopplingen till de olika grupper av människor och mänskligheter, kringvandrande och statiska, som finns i hennes relation och förhållandet till sin miljö och omgivning. Människan idag har inte tid att ta till sig alla skillnader i världen, skillnaderna som skulle visa henne så mycket skönhet, så hon håller för öronen och blockerar dem. Samtidigt skapas det mer och mer oljud för att slutligen inte behöva lyssna till sig själv alls. I stället klumpar människan ihop skillnaderna och gömmer dem inombords en vag och abstrakt identisk strävan efter det odifferentierade. Mer än att ha dödat det enskilda och de olika hos subjektet har vi kanske gömt det? Gömt undan all skillnad för att lättare ta till oss världen men någonstans där slutade vi också höra världens sång.<sup>92</sup>

Ramón Grosfoguel skriver så här i frågan om var, varför och hur subjektet gömt sig samt var vi, snarare än tar tillbaka, för de olika subjekt som gömts undan till ytan:

In western philosophy and sciences the subject that speaks is always hidden, concealed, erased from the analysis. The ‘ego-politics of knowledge’ of Western philosophy has always privileged the myth of a non-situated ‘Ego’. Ethnical/racial/gender/sexual epistemic location and the subject that speaks are always decoupled. By delinking ethnic/racial/gender/sexual epistemic location from the subject that speaks, Western philosophy and science are able to produce a myth about a Truthful universal knowledge that covers up, that is,

---

<sup>91</sup> Walter D. Mignolo, “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference” i *The South Atlantic Quarterly* 101:1, Winter (Duke University Press, 2002) s. 70 – 72.

<sup>92</sup> Édouard Glissant, “In Praise of the Different and Difference” i *Callaloo*, Fall, Vol. 36, No. 4, translated by: Celia Britton (The John Hopkins University Press, Fall, 2013) s. 856 – 858.

conceals who is speaking as well as the geo-political and body-political epistemic location in the structures of colonial power/knowledge from which subject speaks.<sup>93</sup>

Kan man då säga att kriterierna för en trovärdig filosofi, eller vetenskap, är att dölja vem det är som talar så att texten når en allmängiltig status? Skapa skarpa och genialiska idéer. Att inte låta den subjektiva rösten tala överhuvudtaget utan skriva på ett vis som inte avslöjar vem det är som talar i texten? För direkt texten får en talande röst kan frågan ställas varför och hur den rösten ska litas på. På vilket sätt har den rösten och dess historia tillgång till sanning, vilken sida av gränsen står rösten: på vilken sida av skiljelinjen? En till fråga är då varför vi tänker att en text måste ha ett allmängiltigt anspråk för att vara trovärdig – borde det inte snarare anses tvärtom?

Anibal Quijano var en viktig person för de dekoloniala tänkarna. Quijanos kritik mot modernitetens värld och det moderna förnuftet var den uteslutande och negerande tanken om totalitet. Det handlar så om den totalitet vi redan kritiserat och försökt att bryta ner i sina inneboende skillnader under uppsatsen. Nämligen den som blockerar skillnad och möjligheten att tänka det totala som helhet av mångfald (som då skulle vara den nya totaliteten) snarare än en universell totalitet med en gällande sanning och ordning. Quijanos dekolonialiserande tänkande centreras kring hans begrepp *maktens kolonialitet*. Det syftar till den politiska och ekonomiska makten som styr och uppehåller den koloniala skillnaden. Vidare har vi *kunskapens kolonialitet* som styr kunskapen inom maktens kolonialitet och den koloniala världen, Mignolo skriver: "if knowledge is colonized one of the task ahead is to de-colonize knowledge"<sup>94</sup> Kritiken som förs mot "totalitet" är här medveten om att den inte är ny, totalitet har kritiserats inom den europeiska filosofin av många tidigare, bland dem Derrida, Levinas m.fl. det som är av vikt för den dekolonialiserande kritiken är just varifrån den förs. Den här kritiken och dess språk, tal eller text gömmer inte varken sitt subjekt eller sin plats. Den talar *ur* skillnaden snarare än *om* den. Den står så att säga på mitten av skiljelinjerna och talar ur ruinerna, talar ur den levda erfarenheten att befinna sig utanför totaliteten och ur det praktiska konkreta "dolda" i *différance*. Den behöver inte avtäcka genom abstrakt dekonstruktion för den är redan på den platsen som dekonstruktionen söker utan att hierarkisera eller placera skillnaderna i ett utanför och innanför textens synlighet och diskursiva universum.

---

<sup>93</sup> Ramón Grosfoguel, "The Epistemic Decolonial Turn" i *Cultural Studies*, 21:2-3 (Routledge, 3 april 2007) s, 213.

<sup>94</sup> Walter Mignolo, "Delinking" i *Cultural Studies* Vol. 21, Nos 2 – 3 March/May (Routledge Taylor & Francis Group, 2007) s, 450 – 452, citat s, 451.

Den dekoloniala vändningen strävar efter att bryta länken med dikotomier som subjekt och objekt, teori och praxis, den vetande och det kända och befinner sig i det samt presenterar sig själv på gränserna. Det riktar sig också till ett nytt sätt att tänka med nya början.<sup>95</sup> Grosfoguel presenterar tre punkter som krävs i en dekolonial vändning: 1) Ett dekolonialt epistemiskt perspektiv kräver en bredare kanon av tankar än endast den västerländska kanon, 2) ett verkligt universellt dekolonialt perspektiv kan inte vara baserat på en abstrakt universalism, utan måste vara resultatet av en kritisk dialog mellan en mångfald kritiska epistemiska/etiska/politiska projekt som riktar sig mot tanken om en pluriversell värld i stället för en universell värld. 3) Dekolonialiseringen av kunskap skulle kräva att de epistemiska/etiska/politiska projekten från tänkare ur den globala södern tas på allvar och har samma auktoritet samt förtroende som de inom Europa och västvärlden.<sup>96</sup>

Så vad är det som står på spel i skillnaden? Varför behöver den nya människan skillnaderna? Det enkla svaret är att människan måste, precis som hon behöver komma bortom sina föreställningar om motsatsförhållandet ”god” och ”ond” och dess eviga kamp, komma bortom skillnaden. Inte bortom på det sätt att hon blockerar den eller stryker över den, utan bortom i den mening att skillnad inte längre är ett hinder eller ett hot. Skillnaderna står i relation till varandra och relaterar samt är ihopkopplade till varandra genom sina gränser snarare än att de är åtskilda på varsin sida av en icke-överskridbar gräns. Dekonstruktionen visar skillnaderna och förskjutningarna och visst skulle dekonstruktionen kunna göra det även i levda erfarenheter och inom geopolitiska plan. Men vad jag ser som problemet är att dekonstruktionen varken börjar i eller sätter sig in i en materiell eller aktivistisk förändring, den väcker inte världen till liv, talar inte världen genom skrivandet utan söker avtäckta den i tecken, idéer och spår. Jag vill finna bryggan till hur filosofiska tänkanden och metoder skulle kunna ha möjligheten till riktig förändring och hjälpa människan överkomma de värderingarna som leder till orättvisor och förtryck.

I en intervju med Manthia Diawara uttrycker Glissant att det vi tänkt fel angående identitet är inbillningen och antagandet att genom tillåtandet och omfamnandet av något annat i självet, genom att så att säga ”bli den Andre”, genom att föra det främmande i skillnad till oss, slutar vi vara ”oss själva”. Vi har trott att förändringen och förstörandet även förstör identitet och subjektivitet. Men om vi tänker oss att det i jaget hela tiden i stället skapas ett nytt subjekt, en ny människa som fortsätter förändras, fortsätter att formos om i sina erfarenheter och möten, i både natur och form, utan att vara ”ett”, utan att vara det ena eller de andra. Snarare som helhet

---

<sup>95</sup> Mignolo, ”Delinking”, s, 456.

<sup>96</sup> Grosfoguel, ”The Epistemic Decolonial Turn” s, 212.

av mångfald och skillnader hos en öppen total-värld, då hindrar vi varken skillnad eller förändring, och öppnar upp oss för relationen och världen i dess totala helhet.<sup>97</sup> Glissants sätt att tänka om skillnad och om dekonstruktionens form är den att det kanske är på tiden att vi slutar fastna i den gamla besattheten om upptäckandet: tanken att det alltid finns något som ligger på botten av varje ting och människas natur och väsen. Vidare förespråkar han att vi, efter att skillnaderna accepteras, även måste tillåta dem att existera sida vid sida utan att skapa hierarkier, utan att skapa system kring dem, kanske gå så långt som att helt lämna tanken på skalor överhuvudtaget.<sup>98</sup> Skönheten och sången i världen hörs när något förändras, när något är i processen av förändring och när skillnaderna i den förändringen möts. Vi slutar höra världen när skillnaden utrotas, när vågorna är stilla och illusionen av absolut balans infinner sig.<sup>99</sup> Mignolo & Tlostanova formulerar det på liknande sätt såhär: ”The road to pluriversality begins when we accept that there are options to be engaged and no universal truth to defend.”<sup>100</sup>

Vi kommer nu se vidare hur skillnaden involveras i relationens filosofi som förutsättning för dess rörelse och nya gränstänkande.

## 5. Glissant.

När man kliver in i Glissants verk är det som att kliva in i en ny värld, så beskriver Alexandre Leupin det och jag håller fullkomligt med. Många av våra antaganden sätts på spel vad gäller både filosofi, kritik, språk, teori och tanke. Glissant föddes 1928 på Martinique och började sina första år av studierna i etnografi, historia och filosofi där, 1948 flyttade han till Paris där han också fick sin PhD. Han var sedan även professor på Louisiana State University och pendlade under sitt liv mellan Martinique, Paris och USA. Glissants främsta uttryck är poesin och hans stil och tänkande förenar poetik och rationalitet i ett skrivande som öppnar sig för nya tankar. Poesin tänker, tanken skapar musik och filosofin är en konst. Relationens filosofi och poetik börjar i gränserna där rörelsen och förflyttningen möts och skapar nya poetiker.<sup>101</sup> Wynnters Glissant-läsning utgår ifrån tanken om hans skrivande som performativa handlingar (som hon även menar finns hos Fanon). Hon menar att han i sitt skrivande och sin filosofi riktar

---

<sup>97</sup> Édouard Glissant in conversation with Manthia Diawara, i *Nka. Journal of Contemporary African Art*, Number 28, 2011, pp. 4-19, s. 7. Begreppet total används alltså hos Glissant i dess nya mening som pekar mer åt helhet än totalitet.

<sup>98</sup> Édouard Glissant, *Poetics of Relation*, translated by: Betsy Wing (Michigan: The University of Michigan Press, 2010), s. 190.

<sup>99</sup> Glissant, “In Praise of the Different and Difference”, s. 856.

<sup>100</sup> Tlostanova & Mignolo, *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*, s. 12.

<sup>101</sup> Alexandre Leupin, *The Baton Rouge Interviews*, translated by: Kate M. Cooper (Liverpool: Liverpool University Press, 2020) introduktionen.



motmeningar gentemot språket och ordningen som blivit norm utifrån de ledande diskurserna och deras rationalitet. Den handlingen, skriver Wynter, är en performativ handling som rör om ordningen i filosofin och tänkandet och skapar nya förutsättningar för dem.<sup>102</sup> Vi ska nu kliva in i den verkliga erfarenhet och historia som är Glissants filosofiska ingång.

### *Relationen.*

Glissant tar sin filosofiska utgångspunkt i avgrunden. Inte vilken avgrund som helst, utan den där slavskeppen lämnar stränderna på den västafrikanska kusten för att sedan befinna sig mitt på havet i de stängda båtarna på väg in i det då okända. Detta innebär ett inkluderande som öppnar upp en ny förståelse av den värld vi lever i idag, som *redan* är inne i förändring och mångfald. Den koloniala historia som Glissant skriver ur gör sig ständigt påmind av den slående levda verkliga situation som tas fram i poetiska och detaljrika beskrivningar. Med den här början tvingas filosofin att direkt ge sig in i kropp, land, lidelse, skillnader, detaljer, verkligheter, språk, förluster, våld, poesi och död. Den måste tänka *Relationen* som ständigt pågående rörelse av verkligheter där världar och varanden möts. Likaså måste den vända sig till fantasins förmåga att *tänka oss* det som inte finns närvarande eller är fullt dokumenterat och arkiverat i den skrivna traditionen, filosofin och officiella historien.<sup>103</sup> Fanons förhoppning att kunna se människan som det rotlösa, förvirrade, förföljda väsen hon är blir i Glissants tänkande möjlig.

Begreppet *Imaginary* inleder boken. Vikten av att sätta sig in i, kunna tänka sig, relatera till och vända sig till det skapande och fantiserande, snarare än det otänkbara, i människans olika erfarenhetsvärldar och historier blir en väg fram genom relationsmetafysiken; människans förmåga att tänka det obestämda. ”The imaginary” är också den symboliska värld genom vilken en gemenskap (etnicitetsrelaterad, genus, nationell, kulturell etc.) definierar sig själv. Vi ska dock inte tänka oss *the imaginary* som något som skiljer på det symboliska och det ”verkliga” eller som en metaforisk fantasivärld, inte heller som en mental bild av något. *The imaginary* syftar till att tänka utanför de sedan länge konstruerade bilderna och egenskaper människan lagt inom och utanpå olika gemenskaper och grupper som ofta resulterar i stereotyper och fördomar.

För att kunna träda in i relationens ständiga rörlighet och lyfta tänkandet in i det föränderliga och skiftande använder Glissant tanken och bilden av *rhizom*. Tanken kommer från Deleuze och Guattaris filosofi och är ett förslag som bryter med det klassiska sättet att tänka ursprung

---

<sup>102</sup> Sylvia Wynter, “Beyond the World of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles” i *World Literature Today*, Vol. 63, No. 3 (USA: University Of Oklahoma, Autumn 2002) s, 639.

<sup>103</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 1 – 9.

som bilden av världen i trädets rotsystem: en stadig rot med en stam som tar sig ut i mindre grenar. I en sådan bild av världens ursprung går det alltid att spåra tillbaka grenarna till *den* roten, till *en* rot och detta är deras enda ursprung. Det är alltså bilden för det traditionella sättet att tänka ursprung men är inte nödvändigtvis hur det verkliga trädet beter sig. Ett sådant tänkande begriper inte mångfald eller hur naturens skapande och utveckling rör sig. Mångfald vare sig kan eller ska endast förstås, greppas och sen är det klart. Nej, mångfald görs, mångfald finns, växer och korsar, gror och utvidgas och framför allt kan man inte spåra mångfald tillbaka till en enda rot. Därför kan filosofin inte heller säga att den tänker mångfald och accepterar skillnader utan att tänka sig flera begynnelse, ett annat och fler ursprung, än den som den stängt in sig i och som alltid verkar leda tillbaka till något; som att alla vägar leder till Platon eller Hegel och Kant för där ”måste” det filosofiska tänkandet ta sin utgångspunkt. Deleuze och Guattari föreslår i stället bilden och tänkandet av rhizom. Rhizom är varken ett system eller en rot utan mer som knölar och utväxter. En samling händelser, möten, misstag, tillfälligheter, felanden och krockar som alla är i relation till varandra. Rhizom kan även slitas av, gå sönder eller brista på vilken plats som helst för att sedan börja om på nytt efter antingen sina egna eller andras linjer.<sup>104</sup> Glissant tar alltså även han bilden av rhizom som ett bättre sätt att tänka mänskligheternas rörelse och förflyttningar. För mig blir det extra passande att Glissant använder Fanon som konkret och direkt rhizomatiskt exempel:

Sometimes, by taking up the problems of the Other, it is possible to find oneself. Contemporary history provides several striking examples of this, among Frantz Fanon, whose path led from Martinique to Algeria. This is very much the image of the rhizome, prompting the knowledge that identity is no longer completely within the root but also in Relation.<sup>105</sup>

Det är just människans ständiga och faktiska förflyttningar som utgör relationen och det som möjliggör dess tänkande. Rörelsen är det viktiga. När de första slavskeppen lämnade västra Afrikas kust och tog sig över Atlanten, där, i *the Middle passage*, började relationens tänkande. Språken och människorna kreoliserades, kulturer formades, politiska grupper grundades och framför allt var det därefter aldrig mer möjligt att tala om något slags återvändande eller universellt ursprung utan att inkludera mångfald och förflyttning. Förstörelsen och förändringen var redan i gång och alla människor var nu i Relation till det. Nu måste det vara genom

---

<sup>104</sup> Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Tusen Platåer*, övers. Gunnar Holmbäck & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: TankeKraft Förlag, 2015) s, 20 – 26.

<sup>105</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 18.

förändring som människan betraktar sig själv och lever i världen.<sup>106</sup> Relationen utesluter så heller aldrig det ena eller det andra. Fenomenen i världen och människornas möten kan inte sättas emot varandra i motsatser då relationens tänkande visar att hela världen är relaterad.

Vad Relationen därmed lägger stor tilltro till är solidaritet, Glissant skriver: ”Medvetenheten om världens skiljaktighet, inte det som skiljer åt utan solidariteten dessa skillnader emellan, manar oss omedelbart att fundera kring en annan passion [...]”<sup>107</sup> Om världen skulle kliva in relationens tänkande (för själva relationen är världen redan i) skulle det inte bli lika svårt att känna solidaritet för både europeiska och utomeuropeiska flyktingar. Relationen vill visa att det ena eller det andra inte påverkar oss mer eller mindre. Bara för att krigets geografiska plats ligger oss närmre, eller människorna som är utsatta ser mer ut som ”oss” och påstås ha liknande moral och etik som ”oss” är vi inte mer relaterade till varandra. Om jag i Relationen anser mig själv relaterad till allt, även till naturen då jag är en del av den, är i förlängning min respekt och solidaritet med naturen och alltet en del av min själv-respekt. Likaså med andra människor.

Det här tänkandet skulle även kunna rubba idén att något endast har värde för mig om det ligger i mitt intresse. Idén sträcker sig över hela det ekonomiska och politiska systemet i världen då pengaflödet är styrt av intresse och vinst liksom materialens och produkternas värde i det. Till exempel hade de svarta slaverna på slavskeppen bara värde om de var av intresse för slavhandlaren. Blev de sjuka eller visade sig oanvändbara på skeppen kastades de som vilket lass som helst överbord. Och på det här sättet fortsätter tanken om intresse och värde. Brian Burkhart menar till exempel att för vissa ligger värdet i livet i hur bra det går för en person, hur framgångsrik den är i världen.<sup>108</sup>

Vad relationen och dess intrasslande helhet även kan tänkas visa är så att alla människor är intrasslade i det kapitalistiska systemet – intressevärdet, i kolonialismen och rasismen. På samma sätt är det relaterade i den här tanken alltid relaterat på det mest våldsamt verkliga sättet. Telefoner och annan elektronik, som säljs av stora företag, är relaterade till de människor som riskerar sina liv i gruvor för att hämta mineraler som behövs i tillverkningen, och på så sätt relaterade till den som köper dem. Den här mörka sidan av relationens tänkande är också den sidan där människans medvetande om sig själv och sin koppling till de sociala och politiska ordningarna visar sig. Att tänka världen som intrasslad är ett sätt för medvetandet att se hur sprickorna, klimatförändringar, våldet och de ekonomiska ojämställdheterna i politiska regimer

---

<sup>106</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 11 – 27.

<sup>107</sup> Glissant, Édouard, *Relationens filosofi: Omfångets poesi*, övers. Christina Kullberg & Johan Schlborg (Göteborg: Glänta Produktion, 2012). s, 31.

<sup>108</sup> Burkhart, *Indigenizing Philosophy through the Land*, s, 172 – 176.

relaterar till varandra. Förhoppningen är att det kallar på ett rop efter internationell solidaritet och förändring.

Solidariteten pekar även mot den delen av relationen som innefattar tanken att allt inte bara är relaterat utan även ”relative”. I Burkharts filosofi är tanken om *kinship*<sup>109</sup> en central poäng och den kan tolkas tillsammans med Glissants relationsfilosofi. Om människan i sin lokalitet och relation till den lokaliteten skulle se allt omkring henne som en del av hennes *kinship* skulle en öppning mot att känna solidaritet mot omgivningen i dess helhet vara inte bara möjlig utan helt naturlig. Trots att Burkharts *kinship* utgår ifrån platsen (*the land*) som människan befinner sig i och dess direkta omgivning (*Locality*), sträcker den sig även över i relationen till andra *kinship*. Till exempel beskrivs *kinship* i relation till att världen är dynamisk och att mänsklig *kinship* inom världen då också är dynamisk och aldrig färdig utan alltid i rörelse. Lokaliteten syftar till, mer än att den vill fästa människan till en specifik plats, att kunskapen och relationen måste komma *ur* land. Detta förs i kontrast till den delokaliserade kunskapen. En sådan ”kunskap” söker efter universella svar på människan och världen som genom det desorierar henne från det konkreta, från land, till abstrakta värden och icke-relaterbara sanningar.<sup>110</sup>

#### *Det nya gränstänkandet.*

Relationen är det som framträder på gränsen mellan det levda och det tänkta. Det här sätter *gränstänkandet* i nytt ljus. Det nya gränstänkandet går bort från att använda och bygga gränser som skiljelinjer i syfte att separera motsatser och skillnader. Relationens gräns blir aldrig en definition eller bestämd statisk fakta. I Glissants ord är det nya gränstänkandet inte ”detta omöjliga som skiljer mellan inskränkningar för att kunna förstärka dem, utan det oväntade som skiljer mellan verkligheter för att kunna förbinda dem.”<sup>111</sup> Numera hjälper gränsen oss att uppskatta *de olika* när de ställs sida vid sida. När det nya gränstänkandet träder i verket passerar vi gränserna fritt och ser hur en verklighet förbinder sig med en annan snarare än håller dem isär. Och för att än en gång bemöta debatten om flyktingpolitiken står alltså det nya gränstänkandet i motsättning till den avgörande gräns som plötsligt gör någon illegal. Gränsen som vissa människor bebor under en lång tid, gränsen som värderar var och om en människa får höra hemma. Vi skulle kunna låta Glissants ord bemöta Kristerssons argument, Glissant skriver: ”De mest orättvisa gränserna stakas ut av erövrare och skär tvärs igenom hus och trädgårdar, kastar

---

<sup>109</sup> *Kinship* ska förstås mer som frändskap eller släktskap mellan människor och grupper snarare än som blodsbånd.

<sup>110</sup> Burkhart, *Indigenizing Philosophy through the Land*, s, 233 – 237.

<sup>111</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi* (Göteborg: Glänta, 2012) s, 50 – 51, 80, citat s, 50.

tillbaka släktingar till varsin sida av en omöjlighet. De mest orättfärdiga gränser är de som trycker tillbaka flyktingar.”<sup>112</sup>

### *De olika.*

Det som Relationen relaterar i det här fältet och i det nya gränstänkandet mellan de olika gör den genom sig själv, den är inte historia (Historien) utan ett tillstånd, ett världstillstånd. Det handlar så inte endast om ”relationen mellan vad och vad eller mellan vem och vem” utan relationen som det relaterande och det som förbinder gemenskaper, samhällen, kulturer, folk och språk; ”folkens berättelser är därmed överallt speglingar som avlöser varandra.”<sup>113</sup> Vidare skriver Glissant:

Föreställ er att skönheten visar sig när tillräckligt många omstörtningar drabbar samman, och att det vi kallar estetik därmed kanske först och främst är ett icke-normativt förhållningssätt: ett spår efter platser där *de olika* motsätts och samstäms.

Det visar sig då att Relationen saknar moral, den skapar poetiker och magnetiska fält mellan *de olika*. För första gången i historien står mänskligheterna ensamma inför denna förskräckliga närvaro: att själva vara tvungna att stifta sina etiker, mer allmänt sina moraler, utan förmånen att kunna testa dem först, eller att deducera dem ur historier som just dessa människosläkten skulle ha hittat på (en berättelses ”moral”), eller ur de fiktioner de skulle ha snickrat ihop utifrån sina systematiska världsuppfattningar och synen på sin egen natur, och allt detta för att kunna introducera eller legitimera sin etik eller, dagligen, sin moral.<sup>114</sup>

Trots att de olika filosofiska utgångspunkterna och erfarenheterna som står på spel i Glissants relation, Fanons avkolonialisering och Nietzsches genealogi är sprungna ur olika världar blir likheten att formulera positionen som mänskligheterna, i deras olika teorier, står inför slående: den att ”för första gången” själva stifta sina etiker och moraler. Men just det som är skillnaden i dessa olika världar är det som i uppsatsen är av vikt: förutsättningarna och möjligheten att kliva över olika filosofiska gränser och inkludera och värdesätta de olika, levda erfarenheter, språk, poetiker, berättelser (talade och skrivna) och gemenskaper. Relationen är alltså där

---

<sup>112</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi*, s. 51.

<sup>113</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi*, s. 61. Se även: Glissant, *Poetics of Relation*, s. 27.

<sup>114</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi*, s. 62.

skillnader (de olika) möts och den oupplösliga sammankopplingen, det intrasslande, av världens alla rörelser tillåts.

Relationen vill tänka bort alla de egenskaper, värden och moraler som människan har fäst på olika grupper och gemenskaper och med dem trott sig kunna greppa tag i deras identitet. De fördomar och stereotyper som kommer med redan färdiga identiteter, berättelser och förutfattade meningar om människan skulle inte längre vara giltiga när relationen träder in. Det är inte nödvändigt att greppa den andra i relationen, det som i stället träder fram i relationens gräns skulle vara solidariteten och öppenheten med och inför den andra. Och precis som både Nietzsche och Fanon eftersökte menar Glissant att relationens tänkande skulle öppna för just nya sätt för människor att existera och tänka i rörelsen mellan varandra. Relationen presenterar sig innan någon identitet kan eller behöver fästas, bortom motsatsförhållanden. I alla detaljer som finns i skillnaderna alstras en ny totalitet, och detaljernas poetiska djup plockar fram berättelser till världen som glömts och gömts i avgrundens mörker. I mottagandet av de olikas detaljer och deras möten visar sig en oändlig rörelse som blottlägger oss för att det identiska varken godtar eller begriper denna ”totala-världs skönheter”.<sup>115</sup> Jag erkänner i det den andres skillnad utan att placera in den i en hierarkisk värdeskala.

*Ett alternativ för ingången till det nya tänkandet bortom gott och ont.*

I Glissants tänkande kan vi se den dekoloniala vändningen ske. Han framhåller en filosofi som tar utgångspunkt i sig själv och börjar direkt i levd erfarenhet. Den går vidare från den kritiken och genealogin vi mött i uppsatsen mot att skriva fram ett tänkande som placerar sig med subjektiv röst i det öppna mot helheten. Den gömmer inte sin mening, sin början och egna avgrund, och behöver heller inte söka den i dolda och undanskyfflade spår, men den exkluderar inte heller andra röster. Det är här jag föreslår ett alternativ för det nya tänkandet som Nietzsche inte förmådde att nå på grund av ganska självklara anledningar: sin position i världen, sin samtid, de kvarlevande abstrakta värdena och en begränsad länk mellan teori och praktik inom det filosofiska tänkandet. Det är även hit jag föreslår att Fanon skulle kunnat gå efter att han lagt fram den levda fenomenologiska erfarenheten av det dubbla medvetandet i *Svart hud, vita masker* samt den avkolonialiserande kritiken mot världens koloniala maktsystem ur de fördömdas erfarenheter och verklighet i *Jordens fördömda*.

---

<sup>115</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi*, s, 29 – 31.

Egentligen är tankarna ganska enkla men kräver än mer viljan att tänka om. Alla olika erfarenheter är av världen och ur världen och presenteras i världen såsom den presenterar sig själv. Förståelsen av världen uppnås så inte genom att begränsa, plana ut eller komprimera den till delokaliserade universella idéer och abstraktioner. Inte heller genom att normalisera vissa tänkanden och avfärda andra och i det låta en erfarenhet vara den universellt giltiga samtidigt som man förvisar subjektiv erfarenhet. Snarare genom att försöka se relationerna där världen presenterar sig i sina förändringar, mångfaldigheter och lyssna till deras sång. I stället för att försöka överösta eller ordna förändringarna, rörelsen och skillnaderna skulle vi genom relationen kunna se hur världen, och människan i den, manifesteras och presenteras i just de olika erfarenheter och rörelsen mellan, i dem och deras transformationer. Världar som ständigt blir till i sina felanden, förstörelser och skapanden mot det relaterade, *kinship* och relationen – som pluriversum snarare än universum.

Relationen ger oss alltså ett förslag på hur människan kliver bortom motsatsförhållandena och deras sätt att försöka närma sig *en* gällande essens hos begreppen, tingen och människan. Glissant skriver att Relationen är "[...] en andra plats där mångfaldigheten tar över för att vi skall dela våra rhizomatiska förhållanden [...]".<sup>116</sup> Dessa rhizomatiska förhållanden och deras *olika* tillåts i relationens filosofi att finnas i detaljens förhållande till det totala utan att bli absoluta motsatser. Vi ska nu kliva in i just detaljen och det mångfaldiga hos allt som ekar i världens kaos.

### **5.1 Detaljen, *écho-monde, chaos-monde & tout-monde.***

Glissant menar att människan förr såg världen som fem olika kontinenter, fyra raser, åtskilda stora civilisationer, åtskilda upptäcks- och erövringsresor och ett orubbligt vetande som går i arv: ett nästintill förutsägbart blivande. Men nu, efter folkens förflyttningar, kulturernas sammanstrålningar och språkens förändringar tränger vi in i de oändliga detaljerna och kan överallt se, höra och förnimma mångfalden. Vi kan inte längre förutse blivandet (det har vi egentligen aldrig kunnat men trott på illusionen av det). Den här framtiden kunde inte Nietzsche förutspå men han var på spåret när han såg att människan inte hinner med att uppfatta allt som händer omkring henne och tänker fel när hon försöker ordna och greppa sina upplevelser samtidigt som de sker. Men idag kan vi också bara genom så enkla och omedelbara saker som att titta på hyllorna i en bokaffär, lyssna på musiken på radion, slå på netflix, välja bland ett myller av

---

<sup>116</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi*, s. 117.

restauranger med olika matkulturer eller gå ut och sätta oss på en bar uppleva hur det överallt blandats och skapats de olikas kulturer, språk, musikgenrer etc. Det vi nu lever är de intrasslade och oförutsägbara oändliga detaljerna i mångfalden. Det som de dekoloniala tänkarna kallar pluriversum. Nu finns inte längre fem kontinenter utan arkipelager, inte fyra raser utan överraskande och oförutsägbara möten. Det finns inte heller bara stora civilisationer. Själva måttet för det man kallar en civilisation, skriver Glissant, försvagas då mänskligheternas kulturer trasslas in inom sig själva och mellan varandra.<sup>117</sup> Så här beskriver han det nya sättet att se totalvärldens meningar och verkligheter, det nya totala som kanske bättre beskrivs som helhet:

Det är detaljerna i dessa kulturer som överallt och överallt ifrån alstrar totaliteten. Detaljen är inte bara en fast punkt i en beskrivning, den är ett poetiskt djup och ett icke mätbart omfång på samma gång. Detta oupplösliga och oväntade betecknar, till och med innan den får en definition, total-världens verklighet eller mening.<sup>118</sup>

Detaljerna – sprickorna och de små skillnaderna – dessa är vad som alstrar total-världen. Relationens första element är skillnaden – *de olika* – och inte det identiska. Dessa detaljer hos de olika lever och rör på sig i den tilltrasslade väven av kulturer och skapar en oändlig rörelse samt sammankoppling mellan allt. När människan är medveten om, och samtycker om, skiljaktigheterna, kan de olika känneteckna sig på olika platser, såsom olika *för sig*. De behöver inte verka som identifierbara *för andra* eller som motsats till *en annan* olik. Men det här fungerar bara om den ena olika erkänns av den andra. Än en gång hamnar vi hos solidariteten mellan skillnaderna (*de olika*) och som vi senare kommer beskriva som deras rätt till opacitet. Det är i utvidgningen av och detaljen i det som håller oss kvar på en plats och i det som driver oss därifrån som världen är total-värld. Alltså i det att vi fritt överskrider gränser och anser helheten, som skapas när dessa gränser och skillnaderna hos dem möts, som det totala.<sup>119</sup>

*Echo-monde, chaos-monde & tout-monde.*

Vad är det som hörs och möts i detaljerna och de olika? Ekot av relationernas möten och deras relaterade skillnader. I alla möten och kollisioner ekar rörelsen av de tilltrasslade berättelserna och erfarenheterna hos människor världen över. Ekot hörs i allt, i musik, i konst, poesi, språk, filosofi, epistemologier, i alla platser och i alla människor. Vad som än funnits i en tradition

---

<sup>117</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi*, s, 27 – 29.

<sup>118</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi*, s, 29.

<sup>119</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi*, s, 30 – 33.



följer med in i Relationen och världar av ekon är vad som nu hörs. Glissant kallar det *écho-monde*. Bob Marleys musik är en *échos-monde*, alla gemenskaper och communitys som bildas i världen är *échos-monde*, jazzmusiken är resultatet ur olika *échos-monde* och de kreoliserade språken och människorna är *échos-monde*.<sup>120</sup>

I alla olika konstellationer, nya genrer, nya tänkanden, möten och grupper ekar det förflutna tonerna, traditionerna, kamperna, spåren, såren, trauman och språken. I sina rörelser, skillnader, krockar, intrasslanden och kringflackande möjliggörs och öppnas ett skapande och omformande av nya världar, som också de kommer eka in i det nästa. Varje individ och community formar sina egna *échos-monde* för att kunna hantera eller uttrycka sitt flöde och formande i världen. Glissant beskriver människans *écho-monde* som att skapa sin sorts musik – sin poetik – och skriver så vackert att ”Thought makes music”.<sup>121</sup>

Nietzsche sökte efter ett tänkande och en filosofi som kunde ta människan ur sin icke-skapande varaktighet. En filosofi som inte gjorde blivandet och skapandet till en doktrin. Att förstå världen som en samling av *de olikas* eko-världar tillåter skapandet och förändringen att röra sig fritt. Alla *échos-monde* möjliggör lyssnandet att höra hela världen som det turbulenta kaos av olikheter den är. Den här tanken fäster alltså inte ideologier eller traditioner till ett varaktigt tänkande. Den kräver inte heller svar eller mål. Utan ser alla traditioner och kulturer som förändrande ekon av sig själva och deras möten med andra. En kultur möter en annan, ett språk möter ett annat, i det utbytet av skillnader tar och ger dem från varandra. Utbytet trasslas in i språken, kulturerna och världarna likt bilden av rhizom och hela tiden förändras alla traditioner, kulturer, språk och världar med varandra. Tillsammans organiserar alla *échos-monde* världen som kaos på ett globalt plan och relaterat sätt. Glissant presenterar världen som *chaos-monde*.<sup>122</sup>

*Chaos-monde* är inte en sammansmältning eller förvirring. Det ska heller inte förstås som något kaotiskt som måste ordnas. Kaoset är redan på det sätt som världen är organiserad. Historierna hos varje kultur är nu, dels genom djupt våldsamma medel och traumatiska historier, dels genom förflyttningar och kringresande, intrasslade i varandra. Hur ska vi nu kunna blunda för det? Att se världen som kaos omfamnar i stället alla element och former av uttryck som ligger i historiernas intrassling och låter allt existera som helhet. *Chaos-monde* är alltså världen som fylls av *échos-monde* och tillåter alla ekon från Relationen att existera utan att ordnas,

---

<sup>120</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 92 – 94.

<sup>121</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 92 – 94, citat s, 93.

<sup>122</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 92 – 94.

hierarkiseras eller definieras. Det är världen som riktar sig mot en total helhet av mångfald och låter sig vara hel i sitt kaos. Glissant kallar den för *tout-monde*.<sup>123</sup>

Den verkliga anknytningen för människans tänkande i rörelsen och kaoset av *échos-monde* går att hitta i Glissants *creolization – kreoliseringens tänkande*. Här finner vi också mycket av hur Glissant ser den nya människan i sin rörelse och intrasslade mänskligheter, erfarenheter, språk och kulturer. Det ska inte förstås som ett nytt sätt att tänka vara – han går ifrån tanken om ett vara och även ett varande – men som ett nytt sätt att tänka och omfamna människans liv och rörelse i världen som Relationer som skapar kreolisering. Så här skriver han:

Creolization, one of the ways of forming a complex mix – and not merely a linguistic result – is only exemplified by its processes and certainly not by the “contents” on which these operate. [...] We propose neither humanity’s Being nor its models. We are not prompted solely by the defining of our identities but by their relation to everything possible as well – the mutual mutations generated by this interplay of relations. Creolizations bring into Relation but not to universalize [...]<sup>124</sup>

Kreoliseringen är alltså det verkliga som händer mellan mänskligheterna och deras kulturer i Relationen. Det är inte en relation som reproducerar ett resultat av dess delar, utan snarare en relation som skapar det som överstiger det förväntade. Kreoliseringen är den process som skapar singulariteter av relationer mellan det kända och det okända.<sup>125</sup>

Varje *écho-monde* är en kreolisering – en typ av formande av en sammansatt mix. Det kreolska språket beskriver Glissant som ett skört och avslöjande *écho-monde*, född ur verklig relation och kan bara existera genom att förlita sig på relationen. Det är ett språk som talas och kan inte fästas i bestämda ordningar då det hela tiden förändras och skapas på nytt. Det fungerar endast i sin mångfald, den mångfald som det också uppkommit ur, och förändras så med den. På det sättet är det även medvetet om att det kan försvinna, eller snarare kanske inte förekomma, från en plats till en annan.<sup>126</sup> Dekonstruktionen skulle till exempel ha problem med att ta sig ner i det kreolska språket då spåren är så pass tilltrasslade och språken uppkomna ur just mångfald vilket gör det svårt att dekonstruera och följa spåren. Utanför tecknens ordning förhåller sig språken så till det sagda och de verkliga Relationerna snarare än till texten.

---

<sup>123</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 93 – 95.

<sup>124</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 89.

<sup>125</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi*, s, 55 – 56.

<sup>126</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 93 – 97.

Problemet ligger inte i skriften eller texten i sig, utan i hur den inom vetenskaperna och filosofin fått ett högre värde än tal och det muntliga. På det sättet har texten, och ett visst sätt att skriva, varit enda platsen där filosofin ansetts giltig och trovärdig. Som Wynter skriver konfronterar Glissant den skrivande naturen i de ”officiella språken” med att använda kreolspråkens modell för Relationens tänkande. Han omvandlar språket från text till muntlighet och tal (till skillnad från Derrida som gör tvärtom) men sätter heller ingen hierarki mellan dem, till exempel är ju Glissant även han författare och poet i skrift och hans viktigaste uttryck är som sagt det poetiska. Han inför talet och dess rytm och ton i filosofin och inskränker inte tänkandet till skrift och text. Som nämnt vill han snarare att skrivandet ska väcka världen till liv, skrivandet som performativ handling, i stället för att befästa idéer om den. Om människans förhållande och tänkande kring språket vad gäller både skrift och tal kunde möta kreoliseringens tänkande kunde vi då komma bort från dess hierarkiserande ordningar?<sup>127</sup>

Relationen stärks när den blir sagd och som vi redan nämnt och citerat är det folkens berättelser som överallt avlöser varandra. I mötena skapas, formas och omformas språken och det kreolska språket är det verkliga exemplet på det här. Kan man säga att alla språk idag är kreoliserade snarare än i behov av dekonstruktion? *Kreoliseringarnas tänkande* är det obeskrivliga i förbindelserna mellan kulturer – de oväntade förlängningarna. När vi förstår det på det sättet kan vi se kreoliseringarnas tänkande överallt runtomkring oss. Det är inte något som upphävs i något annat eller någon komponent som är mer aktiv eller mer kraftfull än en annan utan det är en rad häpnadsväckande, oförutsägbara oordningar som alla är i relation till varandra: Jaget, subjektet och dess *écho-monde*, förändras genom utväxling med andra utan att förloras.<sup>128</sup>

Börjar vi skymta den verkliga nya människans tänkande bortom motsatsförhållandena gott och ont i horisonten?

## 5.2 Att acceptera kaoset och den andra.

Glissants *opacitetens tänkande* – *Opacity* – vägleder tanken mot total-världen där skillnaderna möts i öppenhet. En öppenhet som handlar om medvetenheten av vilken historia, vilka språk, estetiker, moraler, etiker och trauman som världen ekar av.<sup>129</sup> Om Relationen skriver Glissant ”[...] it is built on the voices of all peoples, what I have called their opacity, which is nothing,

---

<sup>127</sup> Wynter, “Beyond the Word of Man”, s, 639.

<sup>128</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi*, s, 55 – 56.

<sup>129</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 189 – 203.

after all, but an expression of their freedom.”<sup>130</sup> Ett sätt att förmedla alla röster och uttrycka dess frihet, utan att påtvinga något och utan att kräva assimilering eller antyda hierarkiska sätt att leva. Förhoppningen är alltså att bryta med rasistiska, sexistiska och nationalistiska synsätt och istället höja rösterna för ”[...] our unflagging politics” och att praktiken att relatera mellan de olika levda erfarenheter skulle kunna leda till solidaritet dem emellan.<sup>131</sup>

Det första som står på spel i opaciteten är att avstå från att låta transparens vara måttet på den värld som anses synlig, tänkbar och klar. Sedan gäller det att bli medveten om att det oskiljbara som inte lämnat mörkret, de tysta ekon och historierna i världen, också styr de dominanta klarheterna. Opaciteten som finns mellan människor, mellan mig och andra, i ömsesidigt samtycke öppnar upp friheten att möta en annan i dennes förändrande former och bejakar det fria valet hos mig och dig att vara antingen dunkel eller opak inför varandra.<sup>132</sup> Glissant menar att ibland måste man kunna förstå någots textur, skavankerna och sammansättningen, som ligger i det yttersta skiktet, för att tillåta något att vara det som det är just nu utan att börja söka efter alla komponenter som ligger till grund för dess natur (som inte längre är dess natur för nu har förändringen blivit dess natur). Minns vad Fanon sa ”Jag var på en och samma gång ansvarig för min kropp, ansvarig för min ras, för mina förfäder [...] och möttes av ett öronbedövande larm om kannibalism, mental efterblivenhet, fetischism, rasdefekt, slavskepp [...]”<sup>133</sup> I Opacitetens tänkande skulle inte varje människa behöva bära historien på sina axlar. Hon skulle inte behöva stå till svars för de fördomar eller stereotyper som ligger på lager i en identitet som inte är hennes utan placerad på henne utifrån. Hon behöver inte ha en början som finns skriven eller som den andre måste förstå. Det betyder inte att hon blir historielös, eller att hon är utan ekon, utan det ger henne möjligheten och öppenheten att formos och omformas på nytt. På det sättet knyter rätten till opacitet an till att i relationen behöver ingen identitet greppas tag i eller fästas i mötet med en annan. Glissant skriver: ”As far as my identity is concerned, I will take care of it myself. That is, I shall not allow it to become cornered in any essence [...]”<sup>134</sup>

Skillnaden som ovärderlig har tillåtit oss att kämpa emot den inskränkande och reducerade tanken som skapats i bland annat genetik och rottänkande – som i sin tur lett till den vita rasens

---

<sup>130</sup> Édouard Glissant, *Caribbean Discourse: Selected Essays*, translated by: J. Michael Dash (Charlottesville: University Press of Virginia, 1989) s, 155 – 156. ”Opacity” är i den här upplagan översatt från franska till engelska ”inscrutability” men i andra upplagor översatt till det mer korrekta ”Opacity” så jag valde att använda det. Se: Benjamin P. Davis ”The Politics of Édouard Glissant’s Right to Opacity” i *The CLR James Journal*, Vol 25, No. 1-2 (Fall 2019) s, 65.

<sup>131</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 203.

<sup>132</sup> Glissant, *Relationens filosofi; Omfångest poesi*, s, 59 – 60.

<sup>133</sup> Fanon, *Svart hud, vita masker*, s, 109.

<sup>134</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 190 – 192, citat s, 192.

”överlägsenhet” och andra rasfördomar och värderingar. Skillnadernas ovärderlighet har även möjliggjort erkännandet av alla minoriteter som det vimlar om i världens alla samhällen och länder samt går i försvar för deras status. Men skillnaden själv kan fortfarande sträva efter att reducera saker till dess transparens. Glissant menar att om vi undersöker idéerna som kommer ur det västerländska tänkandet så upptäcker vi att de bygger på en basis av kravet på transparens: för att kunna förstå samt acceptera dig, världen och tingen måste jag mäta din varaktighet med en ideal skala som ger mig förutsättningarna att jämföra och döma dina egenskaper och din identitet. Jag måste så reducera dig till något jag kan förstå och greppa. Att acceptera skillnaderna som ovärderliga skakar förstås om och sätter hierarkierna i oordning på den här skalan; jag förstår dina skillnader utan att skapa hierarkier hos dem fast jag gör det genom att relatera dem till min norm. Jag så att säga erkänner din existens, inom mitt system. Vad Glissant eftersträvar är att vi helt och hållet för tanken om skalan till ett slut. Opaciteten skulle inte bara acceptera och gå med på rätten till skillnad utan även ta tanken ännu längre. Detta ”längre” skulle betyda rätten till opacitet som inte stänger in eller reducerar skillnaden i ett ogenomträngligt envælde utan ger skillnadernas rörelse näring och existens genom att befinna sig inom en oreducerbar singularitet. Det är då Glissant menar att människan kanske skulle kunna ge upp sin besatthet att ”upptäcka” vad som ligger i grunden (ursprunget) för tingens och människornas naturer. Opacitetens tänkande skulle inte heller referera till mänskligheten utan till mångfalden mänskligheter.<sup>135</sup>

Minns ni att vi tidigare mötte Glissants svar i intervjun med Diawara? Människan har tänkt fel om sin identitet: hon slutar inte vara sig själv när hon låter skillnaden träda in i hennes närhet, hon måste inte reducera sig själv till en förståbar enhet inom sina ”lika”. Det är inte nödvändigt för människan att greppa eller reducera den andra för att kunna känna solidaritet med och tillsammans med den. Det är heller inte nödvändigt att försöka bli den andra eller göra den till en bild av sig själv och den egna normen.<sup>136</sup> Vi ska alltså inte försöka tysta världen, inte reducera kaoset eller bygga väggar och gränser som tystar ekot. Kaoset är som mest ordnat när det tillåts i alla sina utväxter, tilltrasslingar, felanden, sånger, poetiker och lyssnanden. När opacitetens tänkande möter kreoliseringarnas tänkande, skulle världen då kunna bli mer solidarisk mellan människor? Skulle den nya människan på det sättet kunna kliva in i Relationen?

Frågan är ju hur det här skulle kunna bli en verklighet och huruvida det här tänkandet skulle kunna ta steget in i Davis imperativ och/eller svara på min (och Nietzsches och Fanons) fråga

---

<sup>135</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 189 – 193.

<sup>136</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 192 – 193.

efter en ny tänkande människa bort från motsatsförhållandena? Vad som också står på spel är att inte skapa eller byta ut det gamla systemet med något nytt som även det skulle landa i en universal strävan eller statisk dogm. Nej, strävan är snarare att tillåta världens alla olika röster att existera tillsammans i friheten av en ny total-värld. En där den ena erfarenheten och verkligheten inte är mer värd, sann eller trovärdig än den andra. Opaciteten är så mer en prestation, Glissant skriver ”We demand the right to opacity”.<sup>137</sup> Kravet på opacitet ska alltså, av det vi har läst ovan, inte förstås som en kamp om identitet, utan kan förstås som ett krav att få kunna välja sin hållning och att ta parti och kunna göra det fritt bland de fördömda mitt i den här tilltrasslade globaliseringen och kolonialiteten.

Wynter skriver som bekant om Fanons och Glissants skrivande och filosofiska tänkande som performativ handling. Hon kritiserar tanken att så länge människan har en referensram och norm att förhålla sig till om hur hon når kriterierna för att vara en ”normal human being” kan hon, utan att tänka kring eller kritisera dem, finna sig i dem. Dessa normer och ramar kommer ur de sociala ordningarna och olika sociala koder på vilket sätt människan kallar sig själv och identifierar sig själv som människa.<sup>138</sup> Wynters första frågor är: Hur blir sociala ordningar etablerade? Vad är mekanismen, limmet, eller den centrala kraften som integrerar samhällen och håller dem samman? I radikala traditioner har svaret varit kraft, makt eller auktoritet eller någon slags kombination av dem tre med kultur som en betydande faktor dem emellan. I mer konservativa traditioner har man sett till myten, religion, normer eller värden där kultur, makten och auktoritet har spelat en sekundär roll.<sup>139</sup> Som Paget Henry skriver menar Wynter att dessa etablerade kulturella, diskursiva praktikerna och teorierna såsom norm, moraler och religioner, behåller och reproducerar stereotyper och förutfattade meningar om vad det är att vara människa. Det projicerar också en bild av vilka egenskaper, utseenden och uppföranden som ”tillhör” olika grupper, nationaliteter, samhällen och gemenskaper av människor. De förutsätter att folken bär med sig förhållanden och betingelser inom sig som bestämmer, ramar in och begränsar vad individen och gemenskaper är kapabla till att tänka och göra.<sup>140</sup>

Wynter använder sig av begrepet *autopoiesis*. Det syftar till system och former av självskapade och självbevarande, vilket Wynter menar är hur människan har kunnat forma och upprätthålla sociala ordningar samtidigt som man anpassar sig till förändring i omgivningen. Vi kan

---

<sup>137</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 189.

<sup>138</sup> Wynter, ”Beyond the Word of Man”, s, 640 – 642.

<sup>139</sup> Wynter, ”Beyond the Word of Man”, s, 637 – 639.

<sup>140</sup> Paget Henry, ”Wynter and the Transcendental Spaces of Caribbean Thought” i *Caribbean Reasonings; After Man, Towards the Human: Critical Essays on Sylvia Wynter*, edited by. Anthony Bogue (Kingston: Ian Randle Publishers, 2006) s, 258 – 262.

till exempel återvända till Fanons exempel på hur ordningsmakten upprätthåller sociala ordningar och koder i det kapitalistiska klassamhället under maktens kolonialitet; föräldrars moraliska reflex som inpräglas i barnen, den trogne arbetaren och självbehärsknigen som uppmuntras hos medborgare. Med hjälp av Glissants filosofi, hos en poetisk diskurs, Relation och rätten till opacitet, menar Wynter att vi kan ingripa i de här konstitutiva rummen och platserna av producerade ordningar och koder för hur vi ska vara människor. Genom det kan människan öka sin självständighet och oberoende till dessa ordningar. Däremot tror Wynter att människan aldrig riktigt kommer kunna gå bortom de här formerna av det kodade inskrivna modellerna för varandet eller få full kontroll över dem. Detta samhälle som konstituerats av annanhet är bortom vår omedelbara uppfattning och medvetenhet. Wynter söker därför sätt för människan att tillåtas skriva olika versioner av sig själv in i varandet – likt Glissants opacitetens tänkande.<sup>141</sup>

Wynters Glissant-läsning liknar det jag själv ville uppnå; att läsa hans filosofi om de olika, men sammankopplade, tänkandena han skriver fram som tänkanden för hur den nya människan (bortom gott och ont) skulle kunna orientera sig själv och sin Relation i världen. Wynter kallar det ”beyond the word of man”. Hon ser hur människan, med det engelska ordet ”man”, är ett konstruerat begrepp. Trots det att alla människor är människor finns det en tanke om hur hon, i egenskap av och inom sitt begrepp, *är* i det sociala, i sin grupp och det samhälleliga. Alla människor, trots dess mänsklighet och existens som människa, inkluderas, hörs och syns inte i det begreppet.

Det är alltså i den levda erfarenheten hos varje singulär form av *de olika* mänskligheterna som Relationen kliver bort från och separerar sig från förlust på självmedvetenhet och känslan av icke-vara hos människan. När den levda enskilda erfarenheten ingår och inkluderas som accepterad, erkänd och trovärdig grund för människans subjektivitet blir hon inte lika okänd för sig själv eller för andra som när hon försöker passa in i universella antaganden och ordningar för vem och hur hon är. Om så de levda erfarenheterna som existerar hos alla *échos-monde* dessutom har rätt till opacitet, involveras i världen som kaos och bemöts med solidaritet, möjliggörs den öppna cirkeln där Relationen fritt kan verka i sitt rhizomatiska tänkande.<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Paget Henry, ”Wynter and the Transcendental Spaces of Caribbean Thought” s, 258 – 262.

<sup>142</sup> Glissant, *Poetics of Relation*, s, 195 – 200.

## 6. Den nya människan: en sammanfattning av sången.

Syftet med uppsatsen var alltså att se var och hur vi i filosofin skulle kunna hitta sätt att tänka den nya människan bortom motsatsförhållandenas negationer och bestämmelser, bortom värdeskalornas hierarkiska uppdelning och bortom kampen mellan gott och ont. Jag ville börja i den europeiska tanketraditionen för att likt Nietzsche kritisera den inifrån sig själv men också för att visa att det inte räcker med att stanna inom en sådan kritik. Detta ledde mig till Fanon som ur de fördömdas perspektiv och levda erfarenheter visar problemen i Europas och den europeiska tanketraditionens kolonialiserande erövringar av språk, kunskap och av människans subjekt och värde. Skillnadens inflytande i filosofin och tänkandet är var jag anar vändningen, i vad jag har kallat teorin om skillnadernas ovärderlighet. För den europeiska filosofin och den franska diskursen avslöjades skillnadernas förhållanden hos Derrida i texten, tecknen, i språket, och dess förskjutningar och mångfaldiga meningar genom dekonstruktionens metod. Språket bär på makt, och den som äger språk äger också förståelsen över den värld där språket håller i nyckeln för kunskap och kommunikation. Men dekonstruktionen skriver fortfarande *om* skillnaderna, söker efter att avtäckas språkets inneboende hierarkier genom att vända sig till spåren som finns i det. Den fastnar så i att försöka skriva världen, att försöka avslöja den snarare än att låta världen tala, snarare att ställa sig *i* skillnaderna och tala *ur* dem, tillåta dess levda mångfald och dess rätt till opacitet. Dekonstruktionen öppnar visserligen upp möjligheten för kritik och erkännandet av skillnad men stänger samtidigt in dem i sin egen diskurs – i sin egen värld. Vi behöver alltså något mer än dekonstruktionen för att bryta upp och föra in skillnadernas Relation och relaterade världar i dess totala pluriversum.

Det dekoloniala tänkandet visar oss då hur vi kan tänka en annan början för filosofin och skillnadens teori. Nämligen genom att börja tänkandet om kunskapen från ett annat håll än den traditionellt överlägsna diskursen. I det dekoloniala tänkandet ser vi på maktens kolonialitet och finner nödvändigheten för att kunna omvandla och öppna upp tänkandet. Det görs genom kravet på en bredare kanon, genom att bryta med de abstrakta universella idéerna om människan och kunskap, genom att föra en kritisk dialog mellan en mångfald kritiska/epidemiska/etiska och politiska projekt samt kravet att alla dessa projekt ska tas på allvar och ha rätten till samma auktoritet och förtroende som de inom Europa och västvärlden.

Så vad är då mitt förslag till att ta sista klivet för människan och filosofin att ta sig bortom motsatsförhållandena och dess kamp mellan gott och ont? Jag landar i att vi inte bara måste se motsatserna, inte bara acceptera skillnader utan också kliva in i solidariteten mellan dem samt möta de levda erfarenheterna i Relationens tänkande. Jag vill med en gång påpeka att jag inte förespråkar att vi någonsin stannar i ett tänkande. Men för den här uppsatsen finner jag att



ingången till att öppna det filosofiska, och med det kliva ner i de materiella och verkliga förhållandena i världen, kan ske genom kreoliseringarnas, opacitetens och relationens tänkande som också öppnar sig för en bredare kanon av röster.

Jag skulle säga att det som diskuterats i uppsatsen fortfarande är en av människans största hinder och faror – rädslan och oviljan att finnas inför en annans ögon och öron, rädslan för det verkliga kaoset och tron att det hotar jagets identitet och status. Här någonstans skapas rasfördomar, klassfördomar, sexism. Ja, listan kan bli lång. Egentligen handlar det inte om att ”den andre” är farlig i sin skillnad, utan mer om vad som händer med den egna personen och dess status när jagets existens måste se sig själv som relaterad till andra jag. Vilka ansvar kommer med det? Vad förlorar jag genom att släppa in andra? Är det dessutom så att den andra har en annan åsikt än jag, en annan politisk hållning, andra språk, kanske till och med tankar som hindrar mig och mitt beteende, den kanske har det sämre eller bättre ställt än jag, måste jag då ta ställning till det? Ska jag förvisa den här personen ur min världsbubbla, ska ”starka” länder förvisa ”svaga” länder, hjälpa vissa men lämna andra till deras öden, hålla för öronen och överösta den andras kamp, fylla den med mitt hat och skylla det hatet på dennes färg, nationalitet, genus, klass, historia, religion eller språk, eller ska jag tillåta den här människans *olika*? Vad gör det med min person? Blir jag god? Blir jag ond? Eller ännu värre, måste jag kanske acceptera *min* förändring, mina trauman, min avgrunds början, inse min egen ständiga rörelse, inse hur jag är relaterad till det andra och försöka vara öppen för allt det samtidigt som jag tar hänsyn till den andras känslor, erfarenheter och förutsättningar?

Faktum är att människan fortfarande inte förmått kliva över gränserna hon skapat. Hon har fortfarande inte lämnat sitt stereotypiska tänkande och separerande av skillnad. Hon hör fortfarande inte världens sång. Därav vill jag, precis som så många innan mig, söka efter förslag på var en början till den filosofin skulle kunna vara som inte bara tänker, förstår och dekonstruerar skillnaderna och de olika, utan tar steget in i den ständigt föränderliga verklighet människor lever i. Självklart medveten om att det finns mångfald av begynnelse för det filosofiska tänkandet och det är alldeles nödvändigt att det tillåts vara så utan att en början, en människa som definierar sig som god och sann, eller ett tänkande förblir överlägset och absolut. Även medveten om att en förändring i tänkandet kan vara en av de svåraste att uppnå. Men är det inte någonstans där filosofin tillsammans med andra vetenskaper måste ta sitt ansvar i att följa med rörelserna som redan finns i världen och se hur människan skulle kunna förbättra och förändra de orättvisor och förtryck som följt med från gamla tavlor? Är det inte någonstans där filosofin har sin mening?

Ja, det har talats och skrivits mycket om mötet med den andre, om skillnad, och om samexistens. Under uppsatsens rörelse har jag försökt visa hur människan, genom filosofin, kan möta skillnaderna utan att värdera dem i skalan från ond (de lägsta) till god (det högsta). Jag landar i min läsning av kravet på rätten till opacitet. Och i det inse att det egna jaget i fråga inte hotas eller står på spel utan öppnas och tillåts sin frihet i opaciteten. Detta är den viktigaste gränsen att kliva över, gränsen som är inpräntad i det egna tänkandet att ”skydda” den egna identiteten med alla medel och hindrar människan från förändring.

Glissant's krav på rätten till opacitet ger människan ett sätt att återvinna sin rätt att bryta loss från system och ordningar som håller henne begränsad till sin klass, ras, genus, nationalitet etc. Det ger de fördömda rätten att tala ur sin egen position utan att förstås som skillnader till normen. Den undviker sedan den universella vädjan till ”människan” och talar inte ur dess socialt och politiskt formade begrepp utan som en del av en kollektivt solidarisk ansvarskänsla och kamp för oberoende. Opaciteten är dock en prestation och måste så förstås som ett aktivt val och handling, som en inbjudan att inte bara respektera folk i deras olikheter utan också – och detta är avgörande – arbeta emot normaliserande universella/koloniala krafter som förhindrar alternativa sätt att leva. Och filosofins roll blir då, snarare än att söka en sanning eller svar i spåren, att söka tänkanden som kan skapa en brygga mellan teorin och praktiken, mellan texten och handlandet i verkligheterna; som Glissant menar, och jag håller med, att skriva är att väcka världen till liv inte att stänga in den i varaktiga idéer och uteslutande rum. Eller som Nietzsche motsatte sig att människan ständigt vill skapa världen (i stället för att väcka den till liv) och försöker omvandla den till ord och begrepp i språket som anpassar henne och världen efter varandra. Min förhoppning är att filosofin kan hitta nyckeln som låser upp de instängda rummen av tänkandet och kliva ut mot att möta *de olika* i världens kaos.

Den nya människan bortom gott och ont finns så i mångfald, hennes tankar skapar musik och hennes skrivande förhåller sig lika föränderligt och öppen som poesi. Hon är inte en. Inte ens i sig själv. Hon är relaterad till alla människors, gemenskapers och gruppers ekon. Hennes språk kan inte fästas som det enda giltiga utan det förändras i hennes möten med andra. Det går inte att spåra henne till *ett* ursprung likt ett trädets rotsystem, hon är intrasslad som rhizom mellan och i allt och allt. Trots detta är hon inte en abstrakt metafor – hon är sina levda erfarenheter och alstras när skillnaderna och förändringarna sker, i ständig rörelse, förstörelse, i Relation; det är där hon lever, på gränserna hon korsar och som korsar henne. Den nya människan bortom gott och ont finns alltid redan – hon saknar bara verktygen att tillåtas erkänna, acceptera och älska alla skillnader då de är undantryckta och gömda genom ordningar hon själv skapat och fortsätter följa. Det nya tänkandet tillåter den andras rätt till opacitet, det känner inget måste att

greppa den andra eller placera den i ett ordnat fack eller förutbestämd form. Men har också solidaritet för den andras kamper och den andras avgrund. När människan slutar beteckna sig själv som det väsen som mäter och värderar värden och i stället öppnar för en bred kanon av röster, relaterar i solidaritet och lyssnar till världens sång, kommer hon se att hon själv skapat de motsatsförhållanden hon identifierar sig igenom. Hon har likväl själv skapat denna eviga kamp mellan gott och ont. Kanske kan hon även då själv, i solidaritet med andra olika, kliva bortom den.

### Litteraturförteckning:

- Ahluwalia, Pal, "Origins and Displacement: Working Through Derrida's African Connection" i *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Vol. 13, No. 3 (Routledge, May 2007).
- Bernasconi, Robert, "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy" i *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, edited by: Emmanuel Chukwudi Eze (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997).
- Burkhart, Brian, *Indigenizing Philosophy through the Land: A Trickster Methodology for Decolonizing Environmental Ethics and Indigenous Futures* (USA: Michigan State University Press, 2019).
- Césaire, Aimé, *Om kolonialismen*, övers. Jonas Magnusson (Kairos, nr. 7, 2000).
- Clare, Stephanie, "Geopower: The politics of life and land in Frantz Fanon's writing" i *Diacritics*, 2013, Vol. 41, No. 4 (The Johns Hopkins University Press, 2013).
- Davis, Angela Y, *Lectures on liberation* (Los Angeles: University of California, 1969).
- Davis, Benjamin P, "The Politics of Édouard Glissant's Right to Opacity" i *The CLR James Journal*, Vol 25, No. 1-2 (Fall 2019).
- Davis, Muriam Haleh, "Algeria as Postcolony? Rethinking the Colonial Legacy of Post-Structuralism" i *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol XIX, No 2 (University of Pittsburgh Press, 2011).
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche och filosofin*, övers. Johannes Flink (Göteborg: Daidalos, 2003).
- Derrida, Jacques, "Différance" i *Margins of Philosophy*, övers. Alan Bass (Sussex: Harvest Press, 1982).
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, övers. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1997).
- Derrida, Jacques, *Monolingualism of the Other Or The Prosthesis of Origin*, translated by. Patrick Mensah (California: Stanford University Press, 1998).
- Drexler-Dreis, Joe med Maldonado-Torres, Nelson, intervju i *Newsletter CLT*, no.9 (October 2014), PDF hämtad från: [https://theo.kuleuven.be/en/research/centres/centr\\_lib/newsletter-clt-9-maldonado-torres-interview.pdf](https://theo.kuleuven.be/en/research/centres/centr_lib/newsletter-clt-9-maldonado-torres-interview.pdf)
- Du Bois, W.E.B, *The Souls of Black Folks* (New York: Signet Classics Penguin Group, 2012).
- Fanon, Frantz, *Svart hud vita masker*, övers. Stefan Jordebrandt (Göteborg: Daidalos, 2015).
- Fanon, Frantz, *Jordens fördömda*, övers. Per-Olov Zennström (Stockholm: Leopard förlag, 2016).

- Glissant, Édouard, *Carribean Discourse: Selected Essays*, translated by: J. Michael Dash (Charlottesville: University Press of Virginia, 1989).
- Glissant, Édouard, "From the Whole-World Treatise" i *Review: Literature and Arts of the Americas*, Vol. 32, No. 58 (London: Routledge, 1999).
- Glissant, Édouard, *Poetics of Relation*, translated by: Betsy Wing (Michigan: The University of Michigan Press, 2010).
- Glissant, Édouard, In conversation with Manthia Diawara, i *Nka. Journal of Contemporary African Art*, Number 28, 2011.
- Glissant, Édouard, *Relationens filosofi: Omfångets poesi*, övers. Christina Kullberg & Johan Sehlberg (Göteborg: Glänta Produktion, 2012).
- Glissant, Édouard, "In Praise of the Different and Difference" i *Callaloo*, Fall, Vol. 36, No. 4, translated by: Celia Britton (The John Hopkins University Press, Fall, 2013).
- Gordon, Lewis, *Vad Fanon sa*, övers. Oskar Söderlind (Stockholm: TankeKraft förlag, 2016).
- Gordon, Lewis, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (New York: Routledge, 1995).
- Gordon, Lewis R, *Bad Faith and Antiracist Racism* (New York: Humanity Books, 1995).
- Grosfoguel, Ramón, "The Epistemic Decolonial Turn" i *Cultural Studies*, 21:2-3 (Routledge, 3 april 2007).
- Hansen, Emmanuel, *Frantz Fanon: Social and Political Thought* (Columbus: Ohio State University Press, 1977).
- Henao-Castro, Andrés, "Nietzsche and Haiti The Post-Colonial Rebirth of Tragedy" i *Theory & Events*, Vol 21, Nr. 2, April 2018 (John Hopkins University Press, 2018).
- Henry, Paget, "Wynter and the Transcendental Spaces of Caribbean Thought" i *Caribbean Reasonings; After Man, Towards the Human: Critical Essays on Sylvia Wynter*, edited by. Anthony Bogues (Kingston: Ian Randle Publishers, 2006).
- Leupin, Alexandre, *The Baton Rouge Interviews*, translated by. Kate M. Cooper (Liverpool: Liverpool University Press, 2020).
- Mignolo, Walter D, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference" i *The South Atlantic Quarterly* 101:1, Winter (Duke University Press, 2002).
- Mignolo, Walter D, "Delinking" i *Cultural Studies* Vol. 21, Nos 2 – 3 March/May (Routledge Taylor & Francis Group, 2007).
- Maldonado-Torres, Nelson, "Frantz Fanon, Fifty Years On: A Memorial Roundtable" i *Radical Philosophy Review*, Vol. 16, No. 1 (2013).

- Nietzsche, Friedrich, *Så talade Zarathustra, Samlade skrifter band 6*, övers. Peter Handberg (Stockholm: Symposion, 2017).
- Nietzsche, Friedrich, *Bortom gott och ont, Samlade skrifter band 7*, övers. Lars Holger Holm (Stockholm: Symposion, 2018).
- Nietzsche, Friedrich, *Den glada vetenskapen, Samlade skrifter band 5*, övers. Carl-Henning Wijkmar (Stockholm: Symposion, 2018).
- Nietzsche, Friedrich, *Till Moralens genealogi, Samlade skrifter band 7*, övers. Peter Handberg (Stockholm: Symposion, 2018).
- Preager, Michèle, “Édouard Glissant: Towards a Literature of Orality” i *Callaloo*, Vol. 15, No. 1 (The Johns Hopkins University Press, Winter, 1992).
- Ruin, Hans, *I Förnuftets skugga* (Stockholm: Symposion, 2021).
- Spindler, Fredrika, *Nietzsche: kropp, konst, kunskap* (Göteborg: Glänta Produktion, 2010).
- Tlostanova, Madina V & Mignolo, Walter D, *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas* (USA: The Ohio State University, 2012).
- Wynter, Sylvia, “Beyond the World of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles” i *World Literature Today*, Vol. 63, No. 3 (USA: University Of Oklahoma, Autumn 2002).
- Wynter, Sylvia, “On How We Mistook the Map for the Territory, An Re-Imprisoned Ourselves, Our Unbearable Wrongness of Being, of Désêtre: Black Studies Toward the Human Project” i *Not Only The Master’s Tools: African-American Studies in Theory and Practice*, edit by. Lewis R. Gordon & Jane Anna Gordon (London: Paradigm Publisher 2006).
- 30 minuter i SVT med Anders Holmberg intervjuar Moderaternas partiledare Ulf Kristersson, Stockholm: onsdag 2/3 - 2022: <https://www.svtplay.se/video/34421676/30-minuter/30-minuter-sasong-3-ulf-kristersson-m?id=86Y6nkb>